ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

VOLUME X



GABRIEL BEAUCHESNE ET SES FILS
ÉDITEURS A PARIS, RUE DE RENNES, 117

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

VOLUME X

CAHIER I

ANDRÉ MARC, S. J.

L'IDÉE DE L'ÊTRE

CHEZ SAINT THOMAS

ET DANS LA SCOLASTIQUE POSTÉRIEURE



GABRIEL BEAUCHESNE ET SES FILS
ÉDITEURS A PARIS, RUE DE RENNES, 117
MCMXXXIII

CHAPITRE PREMIER

LE PROBLÈME DE L'ÊTRE

Pour un familier des philosophies scolastiques, un problème classique est celui de la notion d'être : comment la faut-il concevoir et camper pour qu'elle puisse fournir un terrain de départ à la spéculation et porter en germe les idées que celle-ci découvrira? Si elle est en effet transcendante, elle s'étend à tout ce qui peut être réalisé ou pensé sans être limitée à aucune idée, à aucun être en particulier. Donc, on ne peut rien lui ajouter. Qui la possède, ayant tout déjà, ne peut acquérir d'autres idées distinctes et vraiment neuves. Dès son origine, la réflexion philosophique est ainsi brusquement arrêtée, en sorte que tout progrès pour elle semble impossible. Tient-on cependant que ce progrès n'est pas une chimère? Alors il ne se peut que par le gain d'idées nouvelles, c'est-à-dire autres que l'être. Mais ce qui est autre que l'être, qu'est-ce sinon rien? Et comment par l'élaboration d'idées qui ne sont rien, progresser encore en acquérant quelque chose? De toute façon la pensée piétine sur place au moindre effort pour avancer.

Pour ancienne qu'elle soit, la question reste actuelle. Des systèmes très modernes s'y heurtent dès leurs premiers pas. Au début de son *Essai sur les Éléments principaux de la Représentation*, O. Hamelin se demande si l'être est la première pierre de l'édifice qu'il entreprend et sa réponse est négative. L'être peut avoir deux sens tout à fait opposés. « C'est l'Être souverainement réel ou c'est l'Être vide des Éléates ». Or ni l'un ni l'autre n'enveloppent en eux de contraires, le premier par excès, le second par manque de réalité. Le premier peut au plus être « le terme du système des choses, mais il n'en est certes pas, du moins au point de vue où nous sommes maintenant placés, le com-

mencement ». Le second est « un terme abstrait et idéal et non pas réel. Ou plutôt il n'est réel que dans la pensée réfléchie »[1]. Et encore il n'est là que le résidu indifférencié de l'analyse des concepts, l'élément dernier mais indéterminé dans lequel ils se décomposent. Sa simplicité manifeste donc avec sa pauvreté sa stérilité. Sans oppositions internes il n'offre pas de prise à la méthode synthétique et constructrice d'opposition. Comment s'y prêterait-il, quand il n'en porte pas en lui le levain de fermentation? Vide, il est inerte, immobile. En lui nulle place pour le mouvement dialectique de l'esprit. « Le premier principe de la méthode et le premier élément des choses ne peuvent à nos yeux faire qu'un »[2]. Or c'est impossible, puisque l'un n'engrène pas dans l'autre, faute d'un intermédiaire entre l'être vide des Éléates et l'Être souverainement réel.

Cet intermédiaire, la Société française de Philosophie l'avait pressenti cependant. Quelques années avant O. Hamelin, elle avait abordé le problème de l'être pour lui donner dans sa séance du 28 novembre 1901 des solutions un peu différentes. Les propositions suivantes étaient soumises par M. Weber à son examen, S'il y a des catégories, « il n'est pas douteux que l'idée d'être en général, d'être pur, soit une catégorie », bien que ni Kant ni Schopenhauer ne l'aient ainsi jugée. Bien plus, « elle serait la catégorie suprême; elle serait antérieure non seulement à toute expérience, mais même à toute pensée »[3], car son apriorité paraît plus incontestable que celle des catégories kantiennes ou schopenhauériennes du temps, de l'espace et de la causalité. « On pourrait à la rigueur concevoir un esprit qui se passerait de ces catégories », non un esprit qui se passerait de l'idée d'être. « Par antériorité on doit ici entendre le fait d'être à la racine même de toute pensée; car nous ne pouvons esquisser aucun acte mental, aucune idéation sans l'envelopper d'être »[4]. « Corrélativement, le jugement synthétique qui affirme l'être, ou qui pose l'existence logique de l'être

1. *Ibid.*, 1925, p. 18.
2. *Ibid.*, p. 19.
3. *L'Idée d'Être. Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1902, p. 1-2.
4. *Ibid.*, pp. 5, 6.

en général, serait empreint d'une nécessité supérieure à la nécessité des jugements synthétiques *a priori* ». Tout comme il y a une hiérarchie dans l'apriorité des catégories, ainsi y a-t-il des degrés dans la nécessité des jugements synthétiques a priori. « La nécessité de l'être serait supérieure à toute autre nécessité de ce genre, et l'existence (logique) de l'être nécessaire serait la loi fondamentale et vraiment première de la pensée synthétique »[1].

Dans la discussion qui s'engagea, la recherche des raisons pour lesquelles Kant n'avait pas rangé l'être parmi les catégories, amena les interlocuteurs à préciser ce qu'était pour eux cette idée. Pour M. Brunschvicg, Kant concevait par delà les phénomènes la région du noumène et de la métaphysique, inaccessible à l'esprit humain. Or les catégories s'appliquent au monde des phénomènes qui seul nous est connaissable. « La chose en soi, comme pour Schopenhauer la volonté, c'est l'être qui reste pour eux quelque chose de transcendant, d'antérieur et de supérieur à l'entendement. Ils devaient donc placer l'être en dehors des catégories », au grand dommage de l'idéalisme. Pour sauvegarder en effet celui-ci, il faudrait lui restituer sur ce domaine étranger, inexploré, la souveraineté qui lui échappe. « Il faudrait reconquérir l'être sur l'ontologie, en faire une catégorie ». Mais comment s'y prendre et qu'est donc cette catégorie d'être absolument nécessaire? Car enfin, « l'être que nous avons ici, c'est l'être en général, l'existence logique, c'est-à-dire entièrement indéterminée, c'est le genre suprême de l'École, le plus vaste en extension, le plus pauvre en compréhension »[2]. Pour la logique classique cet être, « le plus grand abstrait, est le moins existant »[3]. De quelle utilité peut-il bien être pour le philosophe? « Comment déterminer le rapport de cette idée d'être pur et simple, si vide et si pauvre, avec les jugements synthétiques déterminés ?... Comment fonder sur cet être indéterminé la réalité concrète »[4]? « Si l'on pose d'un côté l'idée d'être comme catégorie suprême, comme pure abstraction, il faut que la

1. *Ibid.*, p. 2.
2. *B S. F. P.*, *Ibid.*, p. 3.
3. *Ibid.*, p. 15.
4. *Ibid.*, p. 3.

pensée concrète soit de l'autre côté »[1]. Dès lors comment dériver de l'indéterminé le déterminé, appuyer sur l'abstrait irréel le concret réel? Sous peine d'opposer irréductiblement l'un à l'autre, il ne faut donc pas remonter si haut dans l'abstrait, ni davantage envisager l'être logiquement ou conceptuellement, mais dans les réalisations qu'en effectue l'esprit par le jugement. « Il faut faire appel à la pensée *concrète*,.... prendre pour point de départ l'union même de l'être et de la pensée, le mouvement qui s'établit dans l'esprit concret, lorsque du simple contact avec l'idée qui est le plus bas degré de détermination, le minimum de compréhension, il s'élève à l'unité totale, à la plénitude de la compréhension qui serait l'achèvement de l'affirmation ». Par ce procédé l'idée d'être devient vraiment une catégorie puisqu'elle en a les caractères. C'est « une condition générale du jugement. Elle n'est plus un concept mais une loi de l'esprit qui juge; une forme générale du mouvement de la pensée. Ce mouvement a deux extrémités : l'être abstrait et l'adéquation à l'être concret, à la totalité de l'univers »[2]. Et puisqu'ainsi ce n'est plus dans l'abstrait ni dans l'indéterminé qu'est envisagé l'être, mais au contraire dans les déterminations synthétiques qu'en fait l'esprit qui juge; par là même qu'il est engagé dans l'activité de l'esprit, il est rattaché à la réalité concrète des jugements synthétiques.

J. Lachelier utilise la distinction de M. Couturat entre les deux sens du mot « être », celui d'*ens* et celui d'*esse*, pour expliquer comment Kant n'a pas admis la catégorie d'être. Ce n'est pas à son avis parce qu'il réservait le monde des choses en soi. Pour Kant les catégories sont des objets de pensée, mais « seulement des objets d'une espèce particulière; ce sont des prédicats ou plutôt des éléments de prédicats, *a priori* »[3]. Pour cela elles font partie de l'être au sens d'*ens*. « Je crois, poursuit Lachelier[4], que Kant entendait plutôt l'être au sens d'*esse*, et que c'est pour cela qu'il n'en a pas fait une catégorie, ce n'était pas pour lui un prédicat, c'était la copule.

1. *Ibid.*, p. 9.
2. *Ibid.*, pp. 3-4.
3. *Ibid.*, p. 13.
4. *Ibid.*, p. 13.

même du jugement, ou l'action même d'affirmer ou de penser ».

Indépendamment de l'interprétation historique de Kant, M. Evellin partage cette conception. « L'être pur, supérieur à toute catégorie, ne saurait être lui-même catégorie. Toute pensée, en effet, est un jugement ou, plus exactement, une affirmation, et ce que présente l'idée d'être, ce n'est rien de plus que cette affirmation. « La matière est étendue », « le vivant est mortel ». Dans ces exemples comme dans tous ceux que peut fournir la vie mentale, l'être affirme et unifie. Placé entre deux notions, ce n'est pas une notion, mais un acte.

« D'autre part qui dit catégorie, dit forme attribuée *a priori* à un sujet. Faire de l'être une catégorie, c'est donc le compter parmi les formes qu'il affirme et laisser vide, dans le jugement, la place de l'acte essentiel qui est l'affirmation elle-même...

« D'un mot ce qui affirme ne saurait être le même que ce qui est affirmé. Or l'être affirme, la catégorie est affirmée; l'être n'est donc pas catégorie »[1]. L'être ne peut être dit catégorie que par un abus de mots; avec lui on n'évolue plus dans le plan des catégories, « on sort de ce plan pour pénétrer en profondeur dans un autre »[2], passer selon la terminologie de Lachelier de l'*ens* à l'*esse*. « L'être est bien *a priori*, et présupposé par toute expérience, mais au sens d'*esse*. L'expérience ne me donne que des phénomènes qui ne portent pas en eux-mêmes le caractère de l'être et qui pourraient fort bien n'être que des illusions; c'est la pensée seule qui dit que ces phénomènes *sont* et qui leur donne, à la lettre, l'être qu'ils n'ont pas par eux-mêmes... La forme générale de l'objectivité, l'*esse*, réside non dans *ma* pensée, mais dans *la* pensée, et c'est bien ainsi, ce me semble, que l'entendait Kant »[3]. C'est

1. *Ibid.*, pp. 11-12.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 14. Dans « *Psychologie et Métaphysique* » (2me édition, 1896, pp. 144-158), J. Lachelier a développé sa pensée. L'analyse de la conscience humaine et de la connaissance réfléchie qu'elle a de soi, le contraint d'admettre en nous avec la conscience sensible la conscience intellectuelle, qui pour être numériquement identique à la précédente, en diffère néanmoins en ce qu'elle en objective les données c'est-à-dire « imprime à leur contenu le sceau de l'objectivité » (p. 150), en se plaçant pour les juger au point de vue de l'absolu. « Elle convertit de simples états subjectifs en faits et en êtres qui existent en eux-mêmes et pour tous les esprits; elle est la conscience non des choses, mais de la vérité ou de l'existence des choses » (p. 155). La pensée en nous est ainsi « la connaissance et l'affirmation d'une existence » (*ibid.*), c'est-à-dire de quelque chose qui non seulement est de fait mais de droit. Il y a donc dans la

pourquoi fonder la philosophie sur l'idée de l'être au sens d'*ens* serait la négation même de l'expérience et de la réalité : on leur enlèverait tout absolu.

Cette conception de l'être mène à distinguer deux sortes de contradiction. La première est la contradiction courante qui réside dans l'objet pensé entre le sujet et le prédicat d'un jugement, par exemple quand je veux associer le cercle et le carré. La simple analyse des concepts la décèle. La seconde est entre la matière et la forme de la pensée, entre ce qui est affirmé ou nié et le fait même d'affirmer ou de nier. Ainsi dire qu'il n'y a rien de vrai, c'est se contredire de cette seconde façon, car c'est par l'acte même de s'exprimer, prétendre que ce qu'on énonce, étant objectif, est vrai. « C'est comme si je disais qu'il est vrai qu'il n'y a rien de vrai »[1]. C'est une contradiction de ce genre que renferme la négation de l'être au sens *d'esse*. L'être est donc nécessaire d'une nécessité que M. Weber déclare synthétique, puisqu'elle se dévoile non par l'analyse des concepts ou de la pensée donnée, mais par la réflexion sur la pensée qui donne ou pose, sur l'acte même de créer des concepts. L'être de cet acte en effet distingue et synthétise en son unité l'être de l'énoncé et l'être de l'énonciation. Aussi réussit-il leur dédoublement et leur identité. La réflexion sur lui manifestera bien la contradiction qui se glissera entre la chose affirmée ou niée et l'acte d'affirmer ou de nier, parce qu'elle rapproche et synthétise elle aussi ces éléments distincts, l'affirmant et l'affirmé.

Quoiqu'il en soit des divergences entre les interlocuteurs,

pensée, l'idée d'un droit. Or l'expérience, qui ne se compose que de faits, « ne peut pas convertir le fait en droit » (p. 156). Par conséquent ce n'est pas d'elle mais de soi que la pensée tire la lumière de l'être selon laquelle elle juge : cette lumière de l'être doit être intérieure à l'acte de l'esprit. Avant toute expérience est en nous l'idée de ce qui doit être, d'un être idéal mesure et type pour nous de l'être réel. Mais encore comment est-elle dans la pensée ? Etant ce d'après quoi nous jugeons absolument tout donné d'expérience, cette idée d'être ne peut être en nous à la façon de ce donné, puisque de ce côté il n'y a pas d'absolu. Si l'être est ce qui réalise, il ne peut être le réalisé. Il reste qu'elle se tienne du côté du sujet intellectuel comme tel, et ne s'en distingue pas comme objet mais fasse corps avec la pensée qui juge. Par là elle s'enracine dans « la spontanéité absolue de l'esprit » (p. 158), au point de s'identifier avec lui. Ainsi paraît selon le mot de M. Brunschvicg, « la possibilité d'un idéalisme absolu », d'un monisme logique de par l'identité de l'être et de l'esprit, de l'être comme tel avec l'esprit comme tel (*B. S. F. P.*, *ibid.*, p. 9).

1. *B. S. F. P.*, *ibid.*, p. 14.

tant sur le caractère synthétique de la nécessité de l'être, que sur l'opportunité du terme « catégorie » appliqué à l'être et sur la distinction de l'être comme *ens* et de l'être comme *esse*, l'appréciation par M. Brunschvicg de la position de M. Weber vaut de l'ensemble de la discussion. « La doctrine de M. Weber présente deux aspects : un aspect abstrait, extérieur, où la catégorie d'Etre est confondue avec le concept le plus général et le plus pauvre; le second beaucoup plus riche, qui est celui de la réflexion synthétique du développement concrété et vivant de la pensée. Ce qui me paraît très intéressant à discuter dans la thèse de M. Weber, c'est le passage de la nécessité abstraite de l'être à la réflexion synthétique »[1]. Il ne semble pas à la Société que de l'être pris conceptuellement et donc appauvri, l'on puisse dériver, par je ne sais quelle déduction, la richesse du réel. Ses préférences vont nettement à l'être envisagé comme acte en devenir ou comme réalisation et c'est une autre orientation de pensée, une veine autrement féconde.

C'est néanmoins dans cette direction jugée sans issue de l'être abstrait, que s'était engagé Hegel. Loin d'être selon lui réfractaire au mouvement dialectique de la pensée, il s'y prête, il en est le point de départ absolu. « Tous les doutes et les difficultés qu'on peut faire au procédé qui commence la Science par l'être vide, abstrait, s'évanouissent quand on réfléchit sur la nature du commencement »[2]. Comparons donc les deux idées d'être pur et de pur commencement; cherchons ce qu'est le commencement comme tel. Au commencement, il est trop clair qu'il n'y a rien; quelque chose doit seulement devenir. « La chose n'est pas encore dans son commencement; cependant celui-ci n'est pas non plus le simple rien de la chose, mais il contient aussi son être. Le commencement est lui aussi un devenir, mais un devenir où se trouve déjà exprimé un rapport avec le développement ultérieur »[3]. Puisqu'ainsi ce qui com-

1. *B. S. F. P.*, *ibid.*, p. 9.
2. HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Sämtliche Werke.* Edit. Georg Lasson, 1911. Band. V. p. 108, § 86, lignes 15 sq.
3. *A. Véra*, *La Logique de Hegel*, 1874, t. I, p. 408. Cf. *Sämtliche Werke*, V, p. 112, lignes 30 sq.

mence, est, mais au même temps n'est pas, l'idée d'un commencement pur contient deux éléments, l'être et le non-être de ce qui débute, et elle est en elle-même leur unité. « Les opposés, être non-être, sont donc en elle en raccord immédiat; en d'autres mots elle est l'union indifférenciée des deux »[1].

Or précisément l'idée d'être comme tel est cette unité même. Qu'est-elle sinon la plus abstraite et la plus vide qui soit, sans détermination d'aucune sorte, interne ou externe, sans qualité ni relation. Autant dire que c'est une idée qui n'en est pas une, quelque chose qui n'est rien. « C'est l'indétermination pure, le pur vide. Si l'on peut ici parler d'une intuition, il n'y a rien dans l'être que cette intuition puisse saisir, ou si l'on veut, il est lui-même cette intuition pure et vide. Il n'y a rien non plus en lui qui puisse être l'objet d'une pensée, ou si l'on veut, il n'est lui-même que cette pensée vide. L'être immédiat, indéterminé est en fait le néant, ni plus ni moins que le néant »[2]. Mais d'un autre côté, « le néant, le pur néant est simple égalité avec soi, parfaite vacuité, absence complète de détermination et de contenu, indistinction en lui-même. Autant qu'il peut être ici question d'intuition et de pensée, il y a une différence entre percevoir et penser quelque chose ou rien. Intuitionner ou penser le rien a un sens aussi. Puisqu'intuitionner ou penser l'être et le néant sont des actes distincts, le néant est, existe dans notre intuition et notre pensée; ou plutôt il est cette intuition vide et cette pensée même; la même intuition ou pensée vide que l'être. Le néant est ainsi la même détermination ou plutôt la même indétermination que l'être : de toute façon, il est la même chose que l'être pur »[3]. C'est ainsi que l'être pur, n'étant rien, est le rien, comme inversement le néant est l'être.

1. Hegel, *Wissenchaft der Logik*. Erster Teil. éd. Lasson, 1923, p. 59. — *Hegel's Science of Logic*. Translated by W. H. Johnston and L. G. Struthers. London, George Allen, 1929, p. 86.

2. *Wissenchaft der Logik*, pp. 66-67. A. — Johnston, p. 94. A.

« Cet être pur est l'abstraction pure et par conséquent la négation absolue, qui prise elle aussi dans son moment immédiat est le non-être ». A. Véra, *op. cit.*, p. 399.

« Dieses reine Sein ist nun die reine Abstraktion, damit das absolut Negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist ». *Encyclopädie der philosophischen Wissenchaften*. Sämtliche Werke, V, p. 109, § 87.

3. *Wissenchaft der Logik*, p. 67. B. — *Traduction Johnston*, p. 94. B. — Georges Noël, *La Logique de Hegel*, 1897, p. 24.

La conséquence suit aussitôt. « L'opposition absolue de l'être et du néant n'est pas vraie, puisqu'elle ne peut se formuler sans se supprimer elle-même et se changer en identité ». Mais on ajoute immédiatement « leur complète identification n'est pas vraie non plus »[1]. Hegel lui-même apporte cette précision. « L'être pur et le néant sont la même chose. Ce qui est la vérité, ce n'est pourtant ni l'être ni le non-être ; c'est que l'être passe ou plutôt a passé dans le non-être et le non-être dans l'être. Egalement la vérité n'est pas leur absence de distinction ; elle est qu'ils sont absolument distincts, et encore, qu'ils ne sont pas séparés, qu'ils sont inséparables, chacun s'évanouissant immédiatement dans son opposé. Leur vérité est ainsi ce mouvement d'évanouissement de l'un dans l'autre et c'est le devenir »[2].

La force dialectique de l'idée d'être une fois posée, nous oblige à reconnaître qu'elle n'est pas ce qu'elle paraît mais au contraire se contredit elle-même en s'opposant une seconde idée qui la nie si bien que de cette opposition et de ce choc jaillit une troisième idée qui est la résultante et la vérité des deux premières et c'est en l'occurrence le devenir[3]. Au lieu de l'être et du néant opposés d'abord l'un à l'autre, l'on a l'être qui passe au néant et le néant qui passe à l'être, bref, le devenir. Le non-être et l'être ne sont ni séparés, ni séparables puisque le devenir qui les absorbe, est leur synthèse, étant le passage mutuel de l'un dans l'autre, et qu'il est constitué par leur implication et leur liaison. Mais s'ils sont unis, ils restent néanmoins opposés, puisque c'est de leur opposition complémentaire que résulte le devenir. Dès lors leur unité n'est ni leur identification complète ni leur confusion. Ils ne sont ainsi ni séparés ni confondus. Nous avons donc dans le devenir la première pensée concrète, tandis que l'être et le non-être sont des abstractions vides[4] : ils n'ont de vérité que dans le devenir car ils n'ont d'unité qu'en lui. Et cette unité reste essentiellement mouvement. « Elle ne constitue pas un rapport purement

1. G. Noël, *Ibid.*
2. *Wissen. der Log*, p. 67. C. — *Traduct. Johnston*, p. 95. C.
3. Sur le sens de ces mots : « Devenir, Becoming, Werden » ; cf. Mctaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, 1910, pp. 17-21.
4. A. Véra, *op. cit.*, p. 410.

immobile avec elle-même, mais par suite de la différence de l'être et du non-être qui est dans le devenir, elle est au-dedans d'elle-même en conflit avec elle-même »[1]. Voilà donc les données immédiates et premières.

Or si l'idée d'être pur est première et mouvement puisque le devenir est en elle aussi premier qu'elle, l'analyse qui vient d'en être faite, nous livre exactement le même contenu que celle du commencement pur. L'être pur, abstrait, est donc bien le commencement de la philosophie. Il en est le pur départ car en lui s'exprime de par la synthèse de l'être et du non-être, le rapport à des développements ultérieurs. « Le point essentiel qu'il faut bien saisir touchant ce commencement, c'est précisément que ce qui fait le commencement, ce sont ces abstractions vides (être, non-être), et que l'une d'elles est aussi vide que l'autre. Le besoin de trouver dans l'une d'elles ou dans toutes deux une signification déterminée, est cette nécessité même qui amène leur détermination ultérieure et qui leur donne une signification véritable c'est-à-dire concrète. C'est ce développement ultérieur et l'exposition des différents moments de ce développement qui constituent la logique »[2]. « Le devenir que nous avons ici est un devenir logique. C'est l'unité de l'être et du néant, unité indéterminée encore et comportant par suite toutes les déterminations. C'est le milieu où se développeront tous les moments ultérieurs de l'être »[3]. Ainsi conçu en effet l'être n'est plus figé. Ce n'est plus l'être inerte des Éléates mais l'être mouvementé d'Héraclite[4]. Pour cela, il est un terrain favorable aux démarches de la pensée. Un conflit de contraires éclatant immédiatement dans l'être, l'effort de l'esprit sera de le surmonter en résolvant les oppositions en des unités synthétiques : par là même, le branle dialectique est donné[5].

1. *Ibid.*, p. 409. Hegel, *Encyclopädie*, Sämtliche Werke. V. p. 113; lig. 18-22. « Werden ist nicht nur die Einheit des Seins und Nichts, sondern ist die Unruhe in sich, — die Einheit, die nicht bloss als Beziehung-auf-sich bewegunglos, sondern durch die Verschiedenheit des Seins und Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist ». Cf. P. Descoqs, *Institutiones Metaphysicae generalis*, 1, pp. 446-451.

2. A. Véra, *Op. cit.*, p. 400-401 ; Hegel, *Encyclopädie*. Sämtl. Werk. V. p. 109, Lign. 36 sq.

3. G. Noël, *Op. cit.*, p. 24-25.

4. A. Véra, *Ibid.*, p. 411.

5. « L'être est donné comme étant le théâtre d'une dialectique interne que

Tels sont à propos de l'être les points cardinaux vers lesquels s'oriente la philosophie moderne. Dans l'abstrait l'être, *ens*, est une idée vide. On en conclut aussitôt qu'il immobilise la pensée et ne lui promet aucune conquête. Une vue moins rapide en déduit le contraire. Puisqu'il est vide, c'est une notion qui n'en est pas une; l'indéterminé n'est rien. L'être passe alors dans le néant qui retourne en lui. L'être et le néant vont et viennent l'un dans l'autre et ces alternatives de disparition et de réapparition de l'un au sein de l'autre révèlent que l'idée est logiquement évolutive et progressive. Au lieu d'être arrêt, elle est fluidité. Ailleurs une analyse plus réflexive mène à une conception moins notionnelle de l'être. On le concrétise dans l'esprit vivant dont il tend l'énergie, car il est le nerf du jugement. Il est alors l'*esse*, c'est-à-dire de l'acte, car il est de l'affirmation. Il fait ainsi corps avec la pensée objective et somme toute s'identifie avec elle, ce qui est tout gain pour l'idéalisme.

On se propose ici de préciser les pôles qui attirent la pensée scolastique et de la comparer avec la moderne. Peut-être remarquera-t-on entre l'une et l'autre avec de notables différences quelques ressemblances. Sans se préoccuper comme leurs successeurs d'idéalisme absolu, les Scolastiques oscilleront entre l'être considéré comme *ens*, et l'être considéré comme *esse*. Ils l'envisageront dans l'abstrait ou comme acte et réalisation; mais chez eux l'être comme acte ne sera plus seulement l'acte de l'esprit qui affirme, il sera encore l'acte de l'objet affirmé.

L'étude de la notion d'être chez Suarez amorcera la recherche. Ce choix d'ailleurs se justifie aisément. Les critiques s'accordent sur l'importance de Suarez dans l'histoire de la philosophie. Ses « *Disputationes Metaphysicae* » sont entre les Modernes et les Scolastiques un nœud de communications. Abandonnant le système des commentaires d'Aristote, il « a rédigé le premier grand ouvrage philosophique qui se pré-

le philosophe saisit, développe et voit aboutir en suivant docilement le mouvement de l'idée ». *Sur la Nécessité, la Finalité, la Liberté chez Hegel. Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1907, p. 145.

« Le devenir est l'indéterminé déterminé comme déterminable, la matière amorphe et fluide qui peut prendre toutes les formes ». G. Noël, *Op. cit.*, p. 25.

sente dans l'École, sous forme d'un traité logiquement conçu et organiquement distribué..... C'est toute la philosophie groupée sous le signe de l'être en tant qu'être et se développant à partir de cette notion première »[1]. Du point de vue qui nous occupe, il organise donc la Métaphysique et dans ce but conduit sur les opinions et positions de ses devanciers une discussion serrée dont il suffira de suivre le fil. Selon le mot de Schopenhauer, il est « le véritable résumé de toute la sagesse scolastique »[2]. Il y a donc là un poste excellent d'observation d'où se découvriront avec les lignes de faîte des systèmes, les notions d'être que les Scolastiques transmettaient à la pensée moderne. Il sera ensuite aisé de discerner laquelle peut fournir un point de départ effectif à la spéculation métaphysique.

1. H. D. Simonin, O. P., *Bulletin Thomiste*, 1929, pp. 526. 527. Cf. J. Maréchal, *Le Point de départ de la Métaphysique.* Cahier 2, 1923, pp. 22-23.

Dr Martin Grabmann, *Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung.* (*P. Franz Suarez.* S. J. *Gedenkblätter.* Innsbruck, 1917, pp. 33 sq., 47-48).

2. « dieses ächtes Kompendio der ganzen Scholastischen Weisheit » (Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, édit. Grisebach, IV, p. 70).

L'ordre adopté qui n'est pas l'ordre rigoureusement chronologique ne s'explique pas autrement ici. Ce travail n'a pas en vue l'évolution historique de l'idée d'être, mais simplement, à propos de celle-ci une confrontation logique de diverses positions.

CHAPITRE II

L'IDÉE D'ÊTRE CHEZ SUAREZ

Pour Suarez, l'être comme tel est l'objet propre de la Métaphysique : l'unité de l'un comme objet fait l'unité de l'autre comme science[1]. Qu'est donc pour lui l'être comme être, l'être en tant que réel? C'est la première question qu'il se pose au seuil de la Métaphysique. Sa réponse qui est élaboration de l'idée d'être, a son point de départ dans la distinction vulgaire du concept formel et du concept objectif. Le concept formel est l'acte même par lequel l'esprit conçoit une chose ou une idée : c'est un concept, car l'esprit le produit, l'enfante pour ainsi dire. Il est dit formel, car il informe l'esprit, lui représente expressément l'objet connu, ou encore, est le terme immanent de l'opération mentale. Le concept objectif au contraire est la chose ou l'idée immédiatement saisie par le concept formel, par l'acte de l'intelligence : c'est l'objet en tant que représenté. Quand je conçois l'idée d'homme, mon acte de concevoir est le concept formel : voilà le fruit, le verbe de mon esprit, « veluti proles mentis ». Mais la représentation que par là je me fais de l'homme, voilà le concept objectif : concept, puisqu'il a rapport au concept formel, par lequel est conçu son objet, concept objectif aussi, car on ne l'envisage plus comme informant l'intelligence, mais comme l'objet de son activité, comme la matière sur laquelle elle s'exerce[2].

1. Dicendum est ens in quantum ens reale esse objectum adaequatum hujus scientiae. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae.*, Disp. 1, Sect. 1, n° 24. Paris, 1605,

Definiri potest Metaphysicam esse scientiam, quae ens in quantum ens, seu in quantum a materia abstrahit secundum esse contemplatur. *Ibid.*, Sect. 3, n° 1.

DR. Eberhard CONZE, *Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez* (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik. Leipzig, 1928), pp. 8-22, explique ces deux définitions et leur accord.

2. Cf. P. DESCOQS, S. J., *Institutiones Metaphysicae Generalis*, I, 147, note 3. L. MAHIEU, *François Suarez. Sa Philosophie et les Rapports qu'elle a avec sa Théologie*, pp. 79-81.

Le concept d'être en tant qu'être, « ens ut sic », dont s'occupe la Métaphysique, est le concept objectif d'être. Mais pour le bien entendre, il est bon de partir du concept formel : l'acte par lequel l'esprit conçoit l'être nous est plus abordable et plus connu. Dans les caractères du concept formel, se révèleront mieux ceux du concept objectif[1]. L'on se demandera donc en premier lieu ceci : y a-t-il dans l'esprit un concept formel d'être commun à tout?

§ 1. — Le Concept Formel d'Être.

La réponse est affirmative et se formule dans cette thèse : il y a dans l'esprit un concept formel d'être un, distinct des autres[2]. La démonstration en est expérimentale et une analyse psychologique la constitue, « Probatur primo experientia ». Entend-il le terme « être », l'attention de l'esprit n'est pas dispersée entre plusieurs concepts, mais se concentre sur un, comme lorsque je conçois « homme » ou « animal ». D'ailleurs, selon le témoignage d'Aristote, au livre « *De Interpretatione* », les mots expriment nos concepts formels. Or le terme « être » a une signification, c'est-à-dire un sens un. Il ne signifie pas dans les choses les déterminations ou les particularités qui les distinguent, mais leur ressemblance la plus générale. A ce terme un, répond donc dans l'esprit un concept formel un, qui fait concevoir ce que le mot signifie[3]. D'ailleurs

Günther SCHULEMANN, *Die Lehre von den Transcendentalien in der Scholastischen Philosophie* (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik, Leipzig, 1929), pp. 57-58, et 56-66 sur le concept suarézien d'être.

1. Haec enim tria, « conceptus formalis, objectivus et vox », proportionem inter se servant et ideo ab uno ad aliud saepe argumentamur, non quidem vitiosum circulum committendo, sed de unoquoque sumendo, quod nobis notius aut ab aliis facilius concessum videtur. Disput. 2, Sect. 2, n° 22, et aussi n°s 3 et 8. Sect. I, n°s 1 et 9.

2. Dicendum est conceptum formalem proprium et adaequatum entis ut sic, esse unum, re et ratione praecisum ab aliis conceptibus formalibus aliarum rerum et objectorum. Sect. I, n° 9.

3. Ut Aristoteles dixit I de Interpret. per voces exprimimus nostros formales conceptus : sed haec vox *ens*, non solum materialiter est una, sed etiam unam habet significationem ex primaeva impositione sua, ex vi cujus non significat immediate naturam aliquam sub determinata et propria ratione sub qua ab aliis distinguitur. Unde nec significat plura ut plura sunt, quia non significat illa secundum quod inter se differunt, sed potius ut inter se conveniunt vel similia sunt : ergo signum est huic voci respondere etiam in mente unum conceptum formalem, quo immediate et adaequate concipitur quod per hanc vocem significatur. Vel potius e contrario hoc signo colligimus, ex tali modo

le concept formel d'existence est un comme tel, par conséquent aussi celui d'existant comme tel, puisque tout cela est connexe. Nous avons là non seulement un concept un, mais un concept très simple et premier dans lequel se résolvent finalement tous les autres. En lui nulle composition, car nulle détermination quelconque[1]. Aucun caractère ne garantit mieux son unité que celui-là.

L'on saisit maintenant pourquoi le concept formel d'être doit être dit réellement et logiquement distinct des autres concepts formels des divers objets. La raison en est qu'en notre esprit il fait abstraction de toutes les particularités des êtres qu'expriment les autres idées. Sans doute, en distinguant le concept d'être et les concepts spéciaux des êtres, ceux de la substance et de l'accident par exemple, notre intelligence divise en elle ce qui dans les choses n'est pas distingué. Ces concepts n'en sont pas, pour cela, moins réellement distincts les uns des autres. La justice et la miséricorde en Dieu font une seule et même chose. Nous concevons cependant leur identique réalité par deux concepts différents. Donc, par des abstractions diverses, nous partageons dans notre esprit une même chose en plusieurs concepts formels, que l'on dit réellement distincts en nous si nous les formons par des actes différents. A propos du concept d'être et des concepts particuliers, il en va de même. Par diverses abstractions nous élaborons les déterminations particulières des choses et l'idée la plus générale, l'être. Distincts réellement en nous ces concepts le sont encore logiquement pour leur contenu[2]. Tandis que les concepts particuliers divisent dans l'abstrait ce qui ne l'est pas dans le réel, le concept d'être unit en lui des choses diverses et distinctes en tant qu'elles sont semblables. S'il nous est loisible par l'abstraction de mor-

concipiendi res uno conceptu, talis nominis impositionem processisse. Sect. I, n° 9. Cf. Sect. 2, n° 23.

1. Hinc etiam conceptus entis, non solum unus, sed etiam simplicissimus dici solet, ita ut ad eum fiat ultima resolutio caeterorum, per alios enim conceptus concipimus tale vel tale ens; per hunc autem praescindimus omnem compositionem et determinationem, unde hic conceptus dici etiam solet ex se esse primus qui ab homine formatur, quia, caeteris paribus, facilius de quacumque re concipi potest, quae omnia tradit D. Thomas...... Quapropter de unitate hujus conceptus communissimi et confusi fere nullus est qui dubitet. Sect. I, n° 9.

2. secundum rationem formalem suam, *Ibid.*, n° 11.

celer ce qui est fusionné dans une même chose, il nous l'est tout autant d'unifier ce qui est divers en plusieurs. Aussi, quand la première démarche aboutit à des concepts particuliers, la seconde se termine au concept général d'être[1]. Celui-là est donc un concept formel vraiment distinct. L'analyse psychologique où s'alimente le raisonnement, est donc analyse du langage ou de la connaissance. On précisera plus tard en quoi elle s'oppose à celle de saint Thomas. Nous sommes en tous les cas mûrs pour la question suivante : l'être a-t-il un concept objectif un? Est-ce qu'au concept formel d'être qui est un, correspond un concept objectif qui soit un lui aussi?

§ 2. — Le Concept objectif d'Être.

La question se pose en effet, car dans ce qu'elle a de réel, cette unité de l'être demeure énigmatique. Comment l'accorder avec la diversité? Si l'être est un, n'est-il pas encore divers? Qu'est donc cette unité diverse ou cette diversité une de l'être? L'idée d'être, si elle est objective, est une. Dès lors, son contenu ou sa définition, de quelqu'être qu'on les dise, restent identiques, donc ne sont pas différenciés. Or ceci est caractéristique de l'idée univoque. Par conséquent, l'unité objective de l'être, qui entraîne son univocité, chasse d'elle toute diversité.

Qualifiez-vous cette unité d'analogue; alors elle n'est plus vraiment une mais contradictoire dans les termes, puisque ce qui implique de la diversité, met dans l'identité de la différence, accouple ainsi des notions qui se heurtent[2]. Dans cette diversité, nulle place pour l'unité.

Pour sauvegarder l'unité de l'être, allez-vous l'isoler, l'abstraire « de ses inférieurs », c'est-à-dire des déterminations

1. Sicut mens nostra praescindendo ea quae in re non distinguuntur, in seipsa realiter distinguit conceptus formales suos, ita e converso confundendo et conjungendo ea, quae in re distinguuntur, quatenus in se similia sunt, unit conceptum suum, formando illum re et ratione formali unum : hoc autem modo concipiuntur entia hoc formali conceptu entis : sumit enim mens illa omnia solum ut inter se similia in ratione essendi, et ut sic, format unam imaginem unica repraesentatione formali repraesentantem id quod est, quae imago est ipse conceptus formalis. Est ergo ille conceptus simpliciter unus re et ratione formali et secundum eam praecisus ab his conceptibus, qui distinctius repraesentant particularia entia seu rationes eorum. *Ibid.*, n° 11.

2. Sect. 2, n° 1.

des êtres particuliers? Vous pourrez pour cela prétexter que ces modes déterminés s'opposent, puisqu'ils sont dans le réel source de distinction entre les choses; que s'il doit être objectivement un, l'être ne doit pas opposer ni distinguer ces choses. Il faut donc, pour qu'il soit lui-même, qu'il n'inclue pas cette multiplicité distincte, qu'il en fasse abstraction. Mais cela même est une impossibilité. Dans cette hypothèse en effet, ces modes spéciaux déterminent l'être en s'y ajoutant : n'étant pas de l'être, ils ne seront rien. S'ils ne sont rien, comment limiteront-ils l'être? Et s'ils sont de l'être, l'être qui est inclus en eux, ne s'en peut plus séparer. Il est donc diversité sans unité.

Que l'être inclue ses différences ou en fasse abstraction, une alternative n'est pas plus intelligible que l'autre et la situation n'a pas d'issue. Ni l'unité de l'idée objective d'être, ni sa différenciation ne se peuvent comprendre[1]. Et pourtant cette unité s'avère nécessaire et n'est qu'une conséquence de l'unité du concept formel[2]; celle-ci ne dérive-t-elle pas de l'unité de l'objet? Impossible, semble-t-il, de penser ce qui s'affirme nécessairement donné à la pensée, ou d'accorder ce qui devrait se concilier : voilà l'impasse où nous sommes engagés.

Pour en sortir, Suarez se fraiera une route entre Scot et les Thomistes. Parmi ces derniers, Cajétan et le Ferrarais nient selon lui l'unité de l'être. Cette idée pour eux représente immédiatement la diversité des êtres, en tant qu'entre eux il y a proportion, rapport[3]. Chez Scot au contraire, le concept d'être est parfaitement un, fait parfaitement abstraction de ses inférieurs, est dégagé des autres concepts. A cette distinction dans les concepts correspond dans les choses une distinction formelle. Ainsi pour Scot, unité; pour les autres, diversité du concept d'être[4]. Entre les deux se glisse une théorie mitoyenne. Envisagé comme concept objectif distinct des autres, l'être est un, sans diversité. Mais envisagé dans la réalité, l'être

1. Neque enim intelligi potest quod ens praescindatur a modis quibus contrahitur, et quod nihilominus in eis intrinsece includatur : neque e contrario quod modus contrahens ens, nihil includat nisi ens, et tamen quod illud determinet ad specialem rationem entis. Sect. 2, n° 2.

2. *Ibid.*, n° 3.

3. *Ibid.*, n° 4.

4. *Ibid.*, n° 5.

est diversifié, sans unité. Ainsi se concilie en lui avec l'unité la différenciation[1]; l'une est dans l'ordre des concepts, tandis que l'autre est dans l'ordre du réel. Et Suarez s'attache à l'établir.

Au concept formel d'être correspond un concept objectif adéquat, qui ne dit expressément rien qui le diversifie, ni la substance, ni l'accident, ni Dieu, ni la créature, mais exprime toutes ces choses en une seule idée, en tant qu'elles se ressemblent dans l'être[2]. Il faut bien alors que le concept formel d'être ait un objet adéquat. N'est-t-il pas un acte de l'esprit? Puisque cet acte est un, d'où tirera-t-il son unité, sinon de celle de son objet un? Cette unité de l'objet précisément ne peut être qu'une convenance, qu'une similitude des choses dans l'être. Or que l'être ne dise rien d'autre que cette unité générale des choses, sans inclure leur diversité, l'expérience le prouve encore. Ce qui est conçu, est perçu par l'esprit, donc tombe sous le témoignage de la conscience. Le terme « être », quand l'esprit considère sa signification, ne suggère rien du détail des choses, mais confond, fusionne en une idée les divergences de leurs natures particulières. Loin d'insinuer ce par quoi elles se distinguent et se multiplient, il traduit ce par quoi elles conviennent et s'unifient : en lui, dès lors, ni multiplicité, ni diversité distinctes[3].

1. Tertia opinio media inter praedictas, utitur distinctione et variis modis explicatur. Quidam enim dicunt conceptum entis objectivum in se et absolute sumptum sine inferioribus, esse unum et ratione praecisum ab illis, tamen comparatum ad inferiora, et ut inclusum in illis, non esse unum; et ita conciliant rationes dubitandi in principio adductas : nam quia per conceptum formalem entis concipitur ens secundum se, et sine ulla comparatione ad inferiora, necesse est ut sub hac saltem consideratione conceptus ille objectivus habeat unitatem. Quando vero hic conceptus consideratur ut in ipsis inferioribus existens, non potest habere unitatem : differunt enim ipsa inferiora, v. g. substantia et accidens, per id ipsum quo entia sunt : ergo non possunt in illo ut sic, habere unitatem, quia non possunt secundum idem convenire et differre, et hanc etiam posteriorem partem confirmant rationes dubitandi in principio positae. Sect. 2, n° 6.

2. *Ibid.*, n° 8.

3. Non est ille conceptus universalis per eminentem repraesentationem plurium ut plura sunt, sed per confusionem plurium ut aliquo modo unum sunt. *Ibid.*, n° 9.

Ex vi conceptionis entis non percipimus has omnes definitas naturas entis ut tales sunt, et prout inter se distinguuntur... Quod si conceptus formalis entis non ita distincte repraesentat has naturas ut tales sunt et prout inter se distinguuntur, concluditur solum repraesentare illas prout inter se conveniunt et aliquo modo similes sunt, quod est intentum. *Ibid.*, n° 11.

Le raisonnement confirme *a priori* les dépositions de l'expérience. Puisque les êtres se ressemblent dans l'être, ils peuvent être conçus sous cet aspect, et constituer ainsi un concept objectif un; c'est le concept d'être[1]. Cette unité du concept objectif trouve dans les choses un fondement suffisant : l'esprit qui abstrait et isole les points de vue les uns des autres, peut dégager celui-ci et cette unité toute abstraite suffit à celle du concept objectif.

Celle-ci est bien acquise désormais, mais il en faut voir aussi la nature; elle est un fait bien établi, quel en est maintenant le comment? Pourquoi est-elle possible? Parce que cette condition est réalisée : le concept objectif est en lui-même distinct de ce qui le particularise[2]. C'est là une conclusion nécessaire. Les divisions de l'être ne peuvent être ses divisions, sans être multiples et distinctes. Comment donc comprendre leur unification dans un concept, si celui-ci ne se dégage pas dans l'esprit, n'y fait pas abstraction de cette diversité, de cette distinction? S'il impliquait ce qui le divise, le concept d'être ne serait-il pas lui-même divisé ? Il cesserait donc d'être un, puisque précisément ce qui est divisé d'avec soi, n'est pas un. Tirons au clair cette abstraction, cette séparation, ou «*praecisio*» des concepts[3].

1. Prima consequentia est per se satis clara, tum quia omnia entia sub illa ratione et convenientia sunt cognoscibilia, tum etiam quia hac ratione aliae res, quae habent inter se couvenientiam aliquam, sub ea concipiuntur unite et conjunctim magis autem vel minus pro ratione majoris vel minoris convenientiae : tum denique quia in re est fundamentum sufficiens ad hunc modum concipiendi, et in intellectu non deest virtus et efficacia ad hujusmodi conceptionis modum, nam est summe abstractivus et praecisivus rationum omnium. Et hinc etiam facilis est secunda consequentia, quia, ut diximus, unitas conceptus objectivi non consistit in unitate reali et numerali, sed in unitate formali seu fundamentali, quae nihil aliud est, quam praedicta convenientia et similitudo. *Ibid.*, n° 13.

2. Hic conceptus objectivus est secundum rationem praecisus ab omnibus particularibus seu membris dividentibus ens. *Ibid.*, n° 14.

3. Cum omnia entia determinata aliquo modo dividentia ens sint inter se distincta et plura objective, non possunt intelligi convenire in unum conceptum nisi saltem secundum rationem fiat praecisio et abstractio a propriis rationibus in quibus distinguuntur. *Ibid.*, n° 14.

Infero primo in hoc conceptu entis objectivo et sic praeciso non includi actu modos intrinsecos substantiae vel aliorum membrorum, quae dividunt ens. Patet, quia vel includerentur ut constituentes illum conceptum entis, vel ut dividentes. Non primum, quia impossibile est unum, ut unum, modis seu differentiis oppositis constitui. Neque etiam secundum, quia jam ille conceptus actu esset divisus in duos, et ita ille conceptus non esset unus, cujus oppositum probatum est. *Ibid.*, Sect. 2, n° 20.

Il faut d'abord remarquer que cette distinction faite par l'esprit entre le concept d'être et les autres, ne répond pas forcément à une séparation, à une distinction qui seraient dans les choses antérieures à leur élaboration par l'esprit dans l'abstrait. Elle provient de la façon imparfaite et confuse dont nous concevons. Nous dissocions ce bloc que constitue tout objet. En lui, nous ne saisissons pas d'un seul regard tout ce qui s'y trouve, mais seulement des aspects isolés, des ressemblances que les choses ont entre elles et dont chacune suffit à donner un contenu à une idée. Ainsi se forment des concepts objectifs différents, distincts, grâce aux points de vue variés que plusieurs actes de notre intelligence nous procurent sur une même réalité. Cette multiplicité d'idées s'apparente ainsi à la nécessité où nous sommes, pour connaître, de multiplier nos actes, et par là nos concepts formels[1], donc d'effriter le réel. De plusieurs personnes je dégage l'idée d'homme dans laquelle ils se ressemblent. En mon esprit, je l'isole des divers individus dont elle me livre un aspect. Ce que je fais pour l'homme, je le fais également pour l'être. Dans cette notion j'envisage les objets non pas selon toute leur réalité, mais dans une de leurs convenances, de toutes la plus générale, et j'isole cet aspect des autres. Ne sais-je pas de quelque chose que c'est de l'être, avant de préciser que c'est une substance ou un accident, du vivant ou de l'inorganique[2]? Le concept d'être n'est donc pas celui de substance, d'accident; ni tout autre : il a son unité idéale distincte et propre qui suffit à l'abstraction comme au concept objectif; c'est l'unité la plus abstraite à laquelle notre esprit puisse s'élever[3].

Tel est le concept objectif élaboré par l'esprit et corrélatif du concept formel qui le produit. Étant l'objet en tant que

Sur la signification et la différence des termes « *praecisio* » « *abstractio* » cf. F. A. Blanche, *La Théorie de l'Abstraction chez Saint Thomas d'Aquin*. Mélanges Thomistes, 1923, p. 240 sq. et P. Descoqs, *op. cit.*, p. 148.

Les deux termes ne sont pas toujours opposés chez Suarez qui les emploie, semble-t-il, l'un pour l'autre. Si l'on en juge par la Sect. 4, n° 10 de la Disp. 2, où il distigue l'*abstractio praecisiva* de l'*abstractio negativa*, l'abstraction dont il s'occupe ici, est celle qui n'affirme et ne nie rien des éléments qu'elle laisse de côté.

1. Haec praecisio secundum rationem solum consistit in distinctione rationis in ordine ad conceptus formales. Sect. 2, n° 16 et aussi n° 15.

2. *Ibid.*, n° 12.

3. *Ibid.*, n°s 17-19.

représenté, il ne peut contenir que ce que le concept formel lui représente. D'ailleurs, à ces deux termes corrélatifs, il en faut ajouter un troisième : le mot. Dans ce qu'il signifie, le terme « être » comporte la même unité, exclut la même diversité que le concept formel dans ce qu'il représente. Or, la signification du terme « *ens* », c'est l'acte d'être, « l'*esse* ». Elle est une et distincte de la signification des autres termes. Le concept formel, le concept objectif, et le terme qui les exprime, sont proportionnels. Aussi a-t-on légitimement raisonné de l'un sur l'autre et de ce qu'est l'un a-t-on conclu ce qu'est l'autre, partant de l'un ou de l'autre, selon ce qui nous était le plus connu[1].

Ainsi partout est apparue dans nos idées la même unité, œuvre de l'esprit. L'on a sauvegardé l'unité de l'être, mais on a tout autant maintenu sa diversité. Considéré réellement, l'être inclut et dit cette diversité qu'il ne comporte pas logiquement, puisque, dans la réalité seulement, il n'est pas distinct de ses différentes réalisations. Cela suit du fait qu'une distinction dans les concepts n'entraîne pas dans les choses une distinction correspondante[2]. Si logiquement l'être est un, ontologiquement il est varié. L'idée abstraite d'être, pourrait-on dire, n'est pas différenciée, mais l'être réel de l'idée l'est, car il ne fait pas abstraction de ses différences. Ici à vrai dire, ce n'est pas un concept mais plusieurs. Donc, dans l'idée et l'abstraction, unité; dans le réel et le concret, multiplicité. Les deux opposés que la spéculation rencontre, sont respectés, puisqu'ils sont situés l'un et l'autre sur des plans différents[3].

1. Illa convenientia (rerum) fundatur in actu essendi qui est veluti formale in conceptu entis, unde etiam sumitur argumentum, quod sicut conceptus objectivus ipsius esse seu existentiae unus est, ita etiam conceptus entis. Sect. 2, n° 13.

Nomen, *ens*, ex propria et primaeva impositione habet significationem communem omnibus entibus, ut patet, tum ex communi usu et apprehensione talis vocis, tum ex formali vel quasi formali significato ejus quod est esse quod de se commune est et intrinsecum omnibus realibus entibus : tum denique quia illa impositio orta est ex unico conceptu formali entis ut sic... Una vox non potest ex vi unius impositionis significare plura ut plura, sed ut sunt aliquo modo unum, et ideo de ratione vocis communis est, ut, saltem secundum rationem et in ordine ad conceptus, quos voces exprimunt, non significet immediate plura ut talia sunt. *Ibid.*, n° 22.

2. Est advertendum abstractionem seu praecisionem intellectus non requirere distinctionem rerum, seu praecisionem alicujus rationis, vel modi quae ex natura rei antecedat in re ipsa praecisionem intellectus. *Ibid.*, n° 15.

3. Interrogo quid sit actu includere illos modos : aut enim est, quod in re ipsa

Il est vrai. Les opposés sont respectés, mais la manière dont ils le sont, pose des difficultés que Suarez indique loyalement. Si l'on oppose l'unité de l'être dans l'idée à sa diversité dans le réel, la conséquence de l'unité parfaite de l'idée, n'est-elle pas son univocité? Suarez remet ici la réponse à plus tard, et sans lâcher l'analogie note cependant que l'unité de l'idée est plus certaine qu'elle [1].

Les opposés sont respectés. Mais ils sont aussi séparés. La conséquence n'est-elle pas l'opposition du réel et de l'idée, du logique et de l'ontologique? Or ceci est de quelque importance et requiert une démonstration ou du moins un examen. Car enfin si le concept logique est opposé au réel, l'objectivité qu'on lui attribue, qu'est-elle autre chose qu'un mot? L'objection doit être écartée. La solution de Suarez s'amorce à la discussion de la théorie scotiste.

Loin d'opposer en effet le réel à l'idée, Scot calque plutôt l'un sur l'autre. A la distinction dans l'esprit du concept d'être et des concepts particuliers répond selon lui dans la nature même des choses une distinction formelle pareille. Puisque l'esprit ne crée pas son objet, ne le façonne pas, mais le découvre, l'idée d'être est en lui la même que dans le réel. Dans l'esprit se distingue-t-elle de ses différences, elle s'en distingue encore dans les choses. L'idée d'être n'étant pas l'idée de la substance ou de l'accident, sa réalité ne se confond pas davantage formellement avec celle de la substance et de l'accident. Ce qui dans le réel est séparable, y est en quelque façon distinct. Or l'idée d'être dans la réalité n'est pas forcément liée à celle de substance, puisqu'elle se retrouve dans l'accident, ni à celle

communis ille conceptus entis actu includat in rebus illis, in quibus existit, illos modos : aut est quod in mente seu in conceptu illo objectivo, ut praecise terminante talem conceptum formalem includantur actu illi modi oppositi. Primum horum est verum sed non est ad rem, quia hic conceptus objectivus consideratur ut praecisus et adaequatus conceptui formali entis ut sic, et non secundum totam realitatem quam in re habet in omnibus inferioribus suis : hoc enim modo conceptus entis nec praecisus esse potest, neque unus, cum includat actu totum id quod ad distinctionem omnium generum et conceptuum necessarium est : nec proprie ac vere dici potest conceptus entis ut sic, sed sunt potius plures conceptus omnium entium secundum totas realitates eorum a quibus conceptus praecisus entis re ipsa non distinguitur. *Ibid.*, n° 20.

Verum est rationem illam (entis) esse in inferioribus et in eis omnino et intime includi, nihilominus ratione praescindi, quamvis in re non sit praecisa. *Ibid.*, n° 33. Cf. Sect. 1, n°s 10, 11.

1. *Ibid.*, Sect. 2, n° 34.

d'accident, vu qu'elle se rencontre dans la substance. Elle se distingue par conséquent réellement en quelque manière de l'un et de l'autre[1]. Ce qui fait de la substance une substance, n'est pas ce qui en fait un être : autrement l'être et la substance étant identiques, tout serait substance et rien ne serait accident. Il y a donc dans la nature même des choses une distinction entre les deux.

Ce par quoi la substance est être, est ce par quoi l'accident est de l'être aussi. L'un et l'autre sont de l'être par la même chose[2]. Or ce par quoi la substance et l'accident se ressemblent et sont un, ne peut être ce par quoi ils diffèrent et sont deux. Concluons : les différences de l'être, source en lui de diversité, ne peuvent être formellement ni réellement l'être en qui elles se rapprochent et sont unifiées. Pas plus que le multiple et l'un, le semblable et le dissemblable n'ont une seule et même racine[3]. Ainsi s'accordent vraiment la connaissance et l'être.

Ces arguments de Scot n'ont pas convaincu Suarez[4]; il les juge équivoques, au point que ce qui fait pour Scot leur force, est à son gré leur faiblesse. N'est-ce pas un tort en effet d'inférer du comportement des idées dans notre esprit leur comportement pareil dans les choses? Scot procède ainsi. Du mode de notre connaissance ne déduit-il pas la manière d'être des choses? N'identifie-t-il pas l'un et l'autre, lui qui d'une distinction dans les idées induit une distinction dans les choses? Or notre connaissance est abstraite quand le réel est concret; autres sont les méthodes de la première, autre l'être du second. Ne modelons pas celui-ci sur celui-là[4], et ne transportons dans le réel notre façon de le saisir. De ce que l'être n'est pas diver-

1. Sect. 3, nos 2-3.

2. Substantia ex eodem est ens, ex quo accidens, nam in ratione entis unum sunt : ergo substantia non est substantia ex eo quod ens, alioqui quidquid ea ratione constitueretur in ratione entis, constitueretur etiam in ratione substantiae. *Ibid.*, n° 4.

3. Convenientia et disconvenientia dicunt relationes essentialiter diversas : ergo requirunt in re fundamenta et rationes fundandi seu terminandi essentialiter diversas. *Ibid.*, n° 5.

4. Nihilominus dicendum est conceptum entis objectivum prout in re ipsa existit, non esse aliquid ex natura rei distinctum ac praecisum ab inferioribus in quibus existit. *Ibid.*, n° 7.

4. Ad argumenta ergo.... respondetur primum in genere in illis omnibus esse magnam aequivocationem argumentando a ratione objectiva ut praecisa ab intellectu, ad illam prout est in re, et attribuendo rebus ipsis, quod solum per denominationem extrinsecam convenit rationibus conceptis ac praecisis,

sifié dans l'idée, il ne suit pas qu'il ne le soit pas dans le concret. Assurément, la notion d'être dans le réel est la même que dans notre esprit, puisque tout s'apparente dans l'être. Elle n'est pourtant pas là comme elle est ici. Dans l'abstrait, elle n'est qu'une vue générale et inadéquate des choses qui n'exprime pas formellement leurs diversités particulières. Or précisément l'esprit qui se rend compte de l'imperfection de ses procédés, en conclurait plutôt que ce qu'il divise et distingue, est fusionné dans le réel. Lorsqu'il parle de Dieu, n'identifie-t-il pas dans l'être, la miséricorde et la justice qu'il sépare dans les concepts[1]? Réellement donc l'être de la substance n'est pas le même que celui de l'accident; logiquement au contraire il l'est selon une similitude que la raison dégage, sépare, distingue de l'un et de l'autre et c'est assez pour en former une idée abstraite commune aux deux. Dès lors l'être qui ne se distingue pas réellement de la substance et de l'accident, peut être réellement l'un et l'autre, car il ne s'identifie logiquement ni à l'un ni à l'autre[2]. Du point de vue ontologique, ce qui fait de la substance et de l'accident des êtres, est ce qui les fait substance et accident; et c'est leur nature, leur essence. Donc ontologiquement substance et accident ne sont pas êtres par le même principe[3], et l'on ne concède à Scot son raisonnement que du point de vue logique. Là seulement ce qui fait de la substance un être, n'est pas ce qui la fait substance : donc logiquement ce par quoi la substance et l'accident sont de l'être, est une seule et même chose[4]. D'ailleurs cette opposition du

ut sunt sub tali consideratione ac praecisione intellectus. Et hoc est maxime considerandum his omnibus argumentationibus quae solum in modo loquendi et concipiendi fundantur. Nos enim sicut concipimus, ita loquimur : unde sicut conceptus nostri, etiamsi veri, et non falsi sint, non tamen semper sunt adaequati rebus ipsis, ita etiam voces sunt commensuratae conceptibus nostris et ideo cavendum est ne modum concipiendi nostrum transferamus ad res ipsas et propter diversum loquendi modum existimemus esse distinctionem in rebus ubi vere non est. *Ibid.*, n° 12.

1. *Ibid.*, n° 13,

2. Respondetur rationem entis quae in substantia reperitur, non reperiri eamdem secundum rem in accidente, neque e converso, sed solum eamdem secundum rationem, id est secundum quamdam convenientiam et similitudinem quam potest ratio per modum unius praecise concipere et ad hoc satis est quod hujusmodi ratio, quae hoc modo ut communis concipitur, secundum rationem distincta sit a propriis rationibus substantiae et accidentis. *Ibid.*, n° 14.

3. Neque... accidens et substantia sunt unum in ratione entis prout in re ipsa constituuntur. *Ibid.*, n° 15.

4. Substantia et accidens solum dici possunt ex eodem constitui in ratione entis eo modo quo in illo conceptu unum sunt, scilicet secundum rationem. *Ibid.*

logique et de l'ontologique ne ruine pas l'objectivité de l'idée, qui reste fondée en réalité. Point n'est requis pour être objective qu'une dualité de notions repose sur une dualité de choses. Une identique réalité peut être à la source des relations opposées de convenance et de distinction. Il suffit que celles-ci ne soient pas du même ordre : elles coexistent ainsi sans se combattre et c'est le cas, puisque la distinction des êtres est sur le plan concret, leur ressemblance sur le plan abstrait. Des réalités simples peuvent être diverses par elles-mêmes immédiatement et cependant se rencontrer dans une même idée et là grâce à une similitude réelle retrouver entre elles de l'unité. Qu'y a-t-il là qui ne soit exigé par l'idée de ressemblance[1]? Celle-ci postule entre deux êtres à la fois une distinction réelle et une unité logique. On n'est pas semblable à soi mais à un autre. Donc des choses diverses peuvent, disons plus, doivent se ressembler en ce en quoi elles se distinguent. L'opposition du logique et de l'ontologique n'est pas au détriment de l'objectivité de la connaissance et le concept objectif d'être est une idée une, qui jouit de son autonomie et peut être le sujet d'une étude spéciale.

Cette idée une fois établie, il reste à l'analyser. Après avoir montré qu'elle est, il faut regarder quelle elle est, ce qu'elle est, inventorier son contenu. Quel est-il et que porte-t-elle dans ses flancs?

§ 3. — Le Contenu de l'Idée d'Être.

Une distinction s'impose ici. L'être est *ens* ou *esse,* c'est-à-dire substantif ou nom et verbe ou participe ; on pourrait dire encore essence et existence. Comme verbe, il signifie l'actualité d'être et c'est l'acte d'exister. Comme nom, il n'exprime plus le fait d'être actuellement mais l'essence qui a ou peut

1. Ratio vero est quia si distinctio et convenientia sint diversorum ordinum, non repugnat in eodem fundari, sic enim una non involvit negationem alterius, imo quodam modo illam requirit. Ita vero est in praesenti : nam distinctio est realis, convenientia autem secundum rationem tantum, et ideo non repugnat, ut duo simplicia quae secundum rem sunt realiter primo diversa, secundum rationem habeant unitatem fundatam in reali similitudine vel convenientia quam inter se habent. Ea enim quae in re diversa sunt, in eo ipso in quo distinguuntur, possunt esse similia : quin potius similitudo intrinsece postulat distinctionem secundum rem cum aliqua unitate rationis, seu formali, aut fundamentali, nam idem proprie non est sibi ipsi simile. *Ibid.*, n° 16, cf. n° 17.

avoir l'existence. N'est-ce pas l'usage courant du langage qui discerne ces deux sens du mot, et sans le restreindre à l'existant, l'emploie à propos des natures des choses considérées en elles-mêmes, existantes ou non? De cette dernière façon la Métaphysique envisage l'être et le distribue dans les dix prédicaments. L'être est alors pris substantivement[1].

Ces préliminaires facilitent la réponse à la question. Comme verbe, l'être qui dit l'actualité de l'existence, constitue un concept objectif et formel commun à tous les existants. En tant que nom, l'être est ce qui a une essence réelle. Or, d'après saint Thomas au chapitre 2 du *De Ente et Essentia*, rien n'est dit être que selon son essence. On ne peut expliquer ce qu'est l'être réel si l'on n'explique pas ce qu'est une essence réelle. Qu'est-ce donc que l'essence, et que l'essence réelle?

L'essence est dans une chose la source dernière de toutes ses actions ou propriétés, ce qu'exprime ou fait comprendre la définition. Une essence est réelle quand elle n'implique pas contradiction, n'est pas une pure fiction de l'esprit, est susceptible d'exister réellement[2]. Mais encore que signifie bien le terme « réel » accolé à une essence qui n'a pas l'actualité de l'existence? Avec l'être-verbe et l'être-nom, l'on distingue ce qui existe actuellement et ce qui peut exister, que valent ces divisions? Sont-elles sans concept commun? Se rencontrent-elles au contraire dans une notion supérieure à l'une et à l'autre, qu'elles partageraient et qui ferait abstraction d'elles? Si ce concept existe, quel est-il? Comment se traduit-il dans le langage? S'il n'existe pas, il n'y a plus d'idée commune au possible et à l'existant, ni davantage à Dieu en tant qu'existant et aux créatures en tant que possibles. Entre ces idées s'installe une équivoque, qui bouleverse toutes les théories courantes et derechef nous aboutissons à une impasse[3].

Cette impasse néanmoins n'est pas sans issue. Les deux sens du terme « être » pris comme participe ou substantif, ne sont pas les premières subdivisions d'une idée plus générale et commune. Ils traduisent la même notion, mais à des degrés

1. Hoc ipso quod *ens* non significat actualem entitatem et existentiam, jam non sumitur in vi participii sed tamquam nomen verbale. Sect. 4, n° 3.
2. Sect. 4, n°s 4-6 incl.
3. *Ibid.*, n° 7.

d'abstraction différents. L'être-nom fait abstraction de l'existence actuelle sans l'exclure ni la nier. L'être-verbe dit le réel qui existe. Il restreint le réel à l'existant. Des deux idées, la plus abstraite et la plus universelle, c'est donc la première : l'être comme substantif[1]. Un exemple pour illustrer la pensée. Voici les idées d'animal, le genre abstrait, et de chien. Elles ne sont pas les subdivisions d'un concept commun à l'animal comme tel et au chien, puisque dans les deux cas c'est la même idée d'animal, simplement abstraite là, déterminée ici. Il en est très exactement ainsi de l'être[2]. Et voilà précisé le sens de l'être en tant que nom. S'il dit ce qui peut être, il ne signifie nullement le possible en tant qu'opposé à l'actuel. Pour s'opposer à l'existant, le possible doit nier l'existence actuelle, puisque comme tel il ne l'a pas mais se contente d'y être apte. L'être comme substantif dit l'essence réelle, et sans nier d'elle l'existence actuelle en fait seulement abstraction. Il ne l'inclut ni ne l'exclut, ne l'affirme pas plus qu'il ne la nie. Grâce à cela précisément, il se dit de ce qui l'inclut et de ce qui l'exclut, c'est-à-dire de l'existant comme du possible. N'écartant pas l'existence, il vaut de l'actuel qui l'inclut. Comme il ne l'inclut pas davantage, il se vérifie du possible qui la nie et qui comme tel n'est pas[3]. Il se peut donc dire de tous les êtres sans exception. Aussi faisant abstraction du possible et de l'actuel en tant que tels, l'être-nom est bien l'idée la plus universelle qui soit. Celles du possible et de l'actuel n'ont pas son étendue puis-

1. Respondetur *ens* secundum illam duplicem acceptionem non significare duplicem rationem entis dividentem aliquam communem rationem, seu conceptum communem, sed significare conceptum magis vel minus praecisum : *ens* enim in vi nominis sumptum significat id quod habet essentiam realem, praescindendo ab actuali existentia, non quidem excludendo illam, seu negando, sed praecisive tantum abstrahendo : *ens* vero ut participium est, significat ipsum ens reale, seu habens essentiam realem cum existentia actuali, et ita significat illud magis contractum. Sect. 4, n° 8.

2. Ita dicendum est de ente sub illa duplici acceptione. Magisque accommodatum exemplum est in dispositione ut significat quamdam speciem qualitatis ab habitu distinctam et genus utrique commune : non enim habet aliquam significationem communem, quia immediate significat alium conceptum communem generi et speciei (id enim impossibile est, quia generi et speciei nil est commune praeter ipsum conceptum generis); significat ergo vel immediate genus ipsum vel immediate speciem quamdam duplici significatione. Ita ergo *ens* non significat conceptum aliquem communem enti nominaliter et participialiter sumpto, sed immediate habet duplicem significationem, quam significat, vel ens praescindendo ab actuali existentia, vel ens actu existens. *Ibid.*, n° 8.

3. *Ibid.*, n° 10.

qu'elles la particularisent et la restreignent : pris séparément ni l'actuel ni le possible ne sont tout le réel. A l'actuel s'ajoute le possible, comme au possible s'ajoute l'actuel. Le réel total déborde donc l'un et l'autre. L'être-substantif et l'être-verbe ne sont pas les subdivisions d'une idée commune antérieure, mais c'est l'être-substantif qui a pour premières divisions l'actuel et le possible, lesquels le déterminent, le limitent, le « contractent », disent les Scolastiques[1].

Ces deux sens du mot « être » permettent encore de discerner ce qui dans les choses est essentiel et ce qui ne l'est pas : l'*ens ut nomen* est de l'essence des choses, mais non pas l'*ens ut participium* sauf en Dieu[2].

§ 4. — La Détermination ou « Contraction » de l'Idée d'Être.

La notion d'être est élaborée maintenant. Avec elle nous sommes sur les cimes de l'abstraction dont il faut bien redescendre car nous ne possédons là qu'une idée très indéterminée. Comment la préciser, la tirer du vague? De quelle façon l'esprit va-t-il retrouver les particularités des êtres dont il l'a dégagée? Après l'avoir découverte dans les êtres, il faut désormais apercevoir les êtres en elle. Comment déterminer l'être comme tel?

Ce problème est à l'origine des divergences des systèmes. Un concept ne se peut déterminer que par un autre concept.

1. Unde tandem intelligitur *ens* praecise sumptum, ut in vi nominis significatur, proprie dividi posse in ens in actu et ens in potentia, et ens in actu idem esse, quod ens significatum per hanc vocem in vi participii sumptam, atque illa duo significare rationem entis, vel praecisam, vel determinatam ad actualem existentiam, sive haec determinatio essentialis sit, ut est in Deo, sive sit extra essentiam, ut censetur esse in creaturis, de qua re inferius disputandum est : ens autem in potentia dicit etiam reale ens, quantum ad realem essentiam, contractum et determinatum non per aliquid positivum sed per privationem actualis existentiae. Ens autem sic contractum, seu prout in tali statu conceptum, non significatur per hanc vocem *ens*, nec per aliquam aliam complexam, quae mihi nota sit, sed solum per hos terminos complexos, *ens possibile, ens in potentia*, et similes. Quae omnia sunt diligenter advertenda. *Ibid.*, n° 11.

2. *Ibid.*, n[os] 12-14. et Sect. 5, surtout n[os] 16 sq.

La tradition de toute une école scolastique a conservé cette notion d'être. Cf. C. Frick, *Ontologia sive Metaphysica Generalis*. Herder, 1897, p. 3-4 ; C. Delmas, *Ontologia. Metaphysica generalis*, 1896, p. 35-36, n° 21 ; T. Pesch, *Institutiones Logicae et Ontologicae*. Pars. 2. Ontologia. Herder, 1919, p. 9-15; N. Monaco, *Praelectiones Metaphysicae Generalis*, 1913, p. 24-27 ; J. Donat, *Ontologia*, 1921, p. 17-18, etc...

Mais une fois de plus comment l'être sera-t-il réellement déterminé par un concept différent ? Direz-vous qu'aucun concept n'étant formellement différent de l'être, mais l'incluant, l'être ne fait pas abstraction de ses inférieurs et que sa détermination n'est pas une détermination stricte, qu'il ne « compose » pas avec d'autres idées? Sans doute. Mais alors, l'être ne faisant pas abstraction de ses inférieurs, est donc déjà déterminé. Toute détermination, quelle qu'elle soit, devient impossible en lui, si bien que la pensée ne peut avancer. Cette solution n'est pas viable.

Tenez-vous au contraire que ce qui diversifie l'être, n'est pas formellement de l'être? L'être en ce cas, comme tout autre concept, est déterminé par une idée formellement différente sans que cette détermination se comprenne mieux que la précédente. Ce qui n'est pas être, ne peut réellement déterminer. Dans les deux hypothèses, la détermination ou « contraction » de l'être est impossible. Ou l'être ne s'y prête pas, ou ses différences en sont incapables. Nulle place pour un progrès de la pensée[1].

La position prise par Suarez arrange tout. Ce n'est que dans le domaine logique que l'être fait abstraction de ses inférieurs. Etant sous ce rapport indéterminé, sa détermination n'est plus une impossibilité. Par contre dans le domaine ontologique l'être implique ses différences. Celles-ci sont du réel et donc capables de différencier. L'être se prête à la différenciation aussi facilement que ses différences peuvent la lui apporter. Il est déterminé sans l'être par une détermination formellement différente. L'être et ses déterminations ne composent pas comme composent le genre et la différence spécifique; aussi ne s'agit-il pas d'une détermination au sens rigoureux du mot. Il n'y a que formulation plus expresse, passage du confus au distinct. C'est la mise au point progressive d'une image d'abord floue[2].

1. Disp. 2, Sect. 6, n° 1.

2. Post quamcumque notitiam abstractivam conceptus communis a particularibus, potest intellectus facere comparativam ; ergo illud ipsum quod abstractum est in ente, potest ad inferiora comparare, non est enim major repugnantia in hoc conceptu entis quam in aliis communibus sed potius est eadem ratio, scilicet quia totus ille conceptus est in ipsis inferioribus. Sect. 2, n° 32.

Potest abstrahi conceptus entis per solam praecisionem intellectus quae non consistat quasi in separatione unius ab alio, scilicet formalis a materiali vel materialis a formali, ut fit in abstractione generis a differentiis; sed quae

Demandez-vous à connaître le mécanisme de cette opération? Son procédé est l'inverse du travail d'abstraction mais préparé par lui. Comment s'est élaborée l'idée d'être, sinon de la manière dont on dégage dans un tout un caractère général et non de celle dont on isole une partie d'une autre? En d'autres termes le concept d'être comme tel est le résultat d'une abstraction totale et non d'une abstraction formelle et pour ce motif il fait logiquement abstraction des inférieurs qu'il implique réellement. Et puisqu'il dit séparation logique des inférieurs en même temps que relation réelle à eux, je puis après l'avoir considéré dans son isolement abstrait, l'examiner dans les rapports réels où il est engagé. Si je peux le référer à ses inférieurs, à ces réalités diversifiées d'où je l'ai tiré, le progrès dans les idées s'avère une possibilité logique et réelle.

Cette longue analyse qui n'est pas dépourvue d'une vigueur subtile, se résume dans les conclusions suivantes. L'être comme tel est l'objet propre de la Métaphysique, son terrain de manœuvre. C'est un concept objectif un, ouvrage d'un acte un de l'esprit : c'est donc l'objet un d'une science une, objet abstraitement indéterminé mais concrètement différencié. Il signifie ce qui a quelque réalité, ce qui n'est pas rien et fait abstraction de toute existence actuelle ou possible, sans l'affirmer ni la nier. Le faire sortir de cette indétermination, tel est le but de la pensée qui l'étudie : cela lui est facile, à la condition que par une démarche inverse de celle qui l'a dégagé, elle le concrète en le considérant dans ses inférieurs. Ainsi elle avance à partir de son point de départ.

Mais en face de la théorie de Suarez sur l'être, et pour la mieux éprouver, on doit arrêter celles des autres chefs d'école qu'il discute.

consistat in cognitione aliquo modo confusa, qua consideratur objectum non distincte et determinate prout est in re sed secundum aliquam similitudinem vel convenientiam quam cum aliis habet: quae convenientia in ordine ad conceptum entis est in rebus secundum totas entitates et modos reales earum et ideo confusio seu praecisio talis conceptus non est per separationem praecisivam unius gradus ab alio, sed solum per cognitionem praecisivam conceptus confusi a distincto et determinato... Ergo... determinatio ad inferiora genera solum esse potest per simplicem conceptum magis expressum et determinatum, quia contractio debet proportionate respondere abstractioni et expressio seu determinatio praecisioni. Sect. 6, n° 10.

CHAPITRE III

L'IDÉE DE L'ÊTRE CHEZ SCOT[1]

Dans son analyse de l'idée d'être, Suarez rencontre fréquemment la pensée scotiste, tantôt pour faire route de conserve[2], tantôt pour en prendre congé. Dans la *Sectio 3* entre autres de la *Disputatio 2*, il refuse de conclure avec Scot d'une distinction logique entre l'idée d'être et les autres à une distinction quelconque correspondante dans les choses. Corrélativement il tient contre lui que l'être pénètre ses différences au point d'être essentiellement et formellement inclus en toutes[3]; désaccord qui a pour conséquences des divergences sur l'analogie de l'être, si bien que d'aucuns ont noté l'assurance et la clarté avec lesquelles Suarez s'oppose à Scot sur ces points[4]. Qu'a donc en propre la conception scotiste de l'être et comment s'élabore-t-elle? En d'autres termes, chez Scot, nos concepts se résolvent-ils dans l'être et comment s'y réduisent-ils?

§ 1. — L'Élaboration de l'Idée d'Être.

Pour Scot la question est capitale. « Toute la métaphysique scotiste est centrée sur l'idée d'être, parce qu'il n'y a pas d'autre idée qui puisse nous permettre d'atteindre Dieu. C'est en effet comme Être que lui-même s'est défini pour nous; c'est

1. Le chapitre, peut-être, s'intitulerait mieux : la notion scotiste d'être. Dans l'état actuel des textes, il est quelque peu aléatoire d'exposer la pensée de Scot (cf. P. Balic, *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les Quatre Livres des Sentences*, 1927, p. xv, 248-249. Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique). Aussi bien ne se propose-t-on pas ici d'en retracer l'histoire ou le développement, mais simplement de la prendre telle quelle dans la tradition d'une école scolastique.

2. Disp. 2, Sect. 1, n° 9. Sect. 2, n°s 5, 12.

3. Sect. 5, Sect. 6, n° 1.

4. Dr Martin Grabmann, *Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suarez. Gedenkblätter*, p. 61.

la primauté dans l'ordre de l'être qui nous conduira seule jusqu'à la connaissance d'un être infini et par conséquent de Dieu; il s'agit donc de savoir si l'intellect humain tel qu'il se comporte, travaillant sur les données dont il dispose, peut former une idée de l'être capable de supporter notre métaphysique »[1].

Or, cette idée de l'être, notre esprit peut la former puisqu'elle est son premier objet.

Faut-il en effet tenir avec saint Thomas que l'objet propre de notre intelligence est l'essence matérielle? Certains arguments semblent le démontrer. Il y a toujours proportion de l'objet à la faculté dont il relève. Or notre esprit qui existe dans un corps, a cependant une opération propre qui en est indépendante. Son objet par conséquent sera une essence existant dans la matière mais connue en dehors d'elle et donc abstraite d'elle[2].

Pourtant si mon intelligence est restreinte à ces limites, comment pourra-t-elle les franchir? Car enfin nulle faculté ne peut déborder son objet, puisqu'elle se définit par lui. L'œil ne verra jamais que la couleur et l'oreille n'entendra rien d'autre que le son. Or notre esprit connaît bien autre chose que les essences matérielles, lui qui a des idées plus universelles qu'elles : l'idée plus commune d'être, avec laquelle nous dépassons les horizons du monde sensible. Si nous comprenons l'être, l'objet premier de notre esprit ne peut être plus particulier ou de moindre amplitude. Sans doute il se peut que dans l'état actuel des choses, tout notre savoir commence avec les données sensibles. Cela ne saurait toutefois suivre de la nature de notre esprit, même uni à un corps. Celle-ci exige que les essences matérielles ne constituent pas son objet premier[3]. De droit notre intelligence en

1. Et. GILSON, *Avicenne et le Point de Départ de Scot. Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1927, p. 100-101.

2. *Opus Oxoniense*, I. *Dist.* 3, q. 3, n° 2. WADDING, t. V, p. 432. *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam.* Lib. 2, q. 3, Scholion 1, n° 5. WADDING, t. 4, p. 554-555.

3. Nulla potentia potest cognoscere objectum aliquod sub ratione communiori quam sit ratio sui primi objecti. Quod patet primo per rationem, quia tunc illa ratio primi objecti non esset adaequata : etiam patet per exemplum. Visus non cognoscit aliquid sub ratione communiori, quam sit ratio coloris vel lucis; nec imaginatio aliquid sub ratione communiori, quam sit ratio imaginabilis, quod est primum objectum ejus. Sed intellectus cognoscit aliquid

requiert un autre qui ne restreigne pas ses frontières, et c'est fort heureux. Sans cela, bornés aux êtres matériels, comment pourrions-nous connaître Dieu, les substances immatérielles, qui sont d'un tout autre ordre ? Comment au ciel, les bienheureux avec la même faculté que sur terre, quoique élevée par la lumière de gloire, pourraient-ils saisir intuitivement l'essence divine[1] ? Un peu de théologie interdit donc d'emprisonner l'esprit dans un domaine aussi petit, sans quoi l'on aboutit à l'agnosticisme et l'on ruine la Métaphysique. L'être au contraire est-il le premier objet de l'intelligence, tout nous est connaissable, car tout est contenu sous lui. Aucun territoire ne nous est plus fermé. Il est donc bien l'objet primitif de notre connaissance[2]. « La preuve, c'est que l'être est, intelligible antérieurement à tout autre intelligible; il l'est, sinon d'une antériorité dans le temps, au moins d'une antériorité de nature, car tout ce qui peut être connu, quelle qu'en soit la nature, est connu à titre d'être, à moins qu'il ne le soit comme

sub ratione communiori quam sit ratio entis materialis, quia cognoscit aliquid sub ratione entis in communi; alioquin Metaphysica nulla esset scientia intellectui nostro.

Praeterea... Quidquid per se cognoscitur a potentia cognitiva, vel est ejus objectum primum, vel continetur sub illo objecto : ens autem ut est communius sensibili, per se intelligitur ab intellectu nostro : alias Metaphysica non esset magis scientia transcendens quam Physica : ergo non potest aliquid esse primum objectum intellectus nostri, quod sit particularius ente, quia tunc ens in se nullo modo intelligeretur a nobis. Videtur igitur quod falsum supponitur in dicta opinione de objecto primo et hoc loquendo de potentia ex natura potentiae. *Op. Ox.*, Ibid., n° 3, p. 433.

Objectum primum potentiae assignatur illud quod adaequatur potentiae in ratione potentiae, non autem quod adaequatur potentiae ut in aliquo statu... Nihil potest adaequari intellectui nostro ex natura potentiae in ratione primi objecti nisi communissimum. *Ibid.*, n° 24, p. 466; cf. J. M. A. Vacant, *Études Comparées sur la Philosophie de saint Thomas et sur celle de Duns Scot.* T. I, p. 16-17.

H. Mac Donagh, O.S.F.C., *La Notion d'Être dans la Métaphysique de Jean Duns Scot. Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, 1928, p. 405 sq. P. Minges, *Duns Scoti Doctrina Philosophica et Theologica.* T. I, p. 257 sq.

1. Lychet, in h. l. Wadding, p. 434-435, n°s 3-6.

Reportata Parisiensia Lib. I, Dist. 3, q. I, n° 3. Wadding, t. 11, p. 42.

2. Nihil aliud est commune omni per se intellegibili nisi ens; nisi forte alia convertibilia enti ; ante quae omnia naturaliter prius est ens intelligibile ut subjectum ante passiones sive proprietates. *Quaest. in Metaph.*, Lib. 2, q. 3, Schol. 6, n° 21. Wadding, 4, p. 558-559.

Ens est primum objectum intellectus nostri quia in ipso concurrit duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis. Nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis. *Op. Ox.*, I, Dist. 3, q. 3, n° 8. Wadding, 5, p. 444.

vrai ou comme un, qui ne sont que d'autres noms pour désigner l'être. C'est donc bien l'être qui constitue l'objet immédiat et propre de l'intellect »[1].

Scot rencontre aussitôt un obstacle à cette opinion. Si l'être est l'objet premier de l'intelligence et de la Métaphysique, il faut qu'il soit un, qu'il y ait de lui un concept un[2]. Or n'y en a-t-il pas plusieurs? Quand nous parlons de Dieu par exemple, ne devons-nous pas plutôt suivre Henri de Gand qui d'après le commentateur de Scot enseigne que si nous connaissons Dieu par des concepts tirés de la créature, l'unité de ces concepts appliqués à l'un et à l'autre n'est qu'apparente; ils sont en réalité divers, quoique voisins, et n'ont de commun que le nom. Un même terme employé des deux ne cache pas une idée mais plusieurs[3].

Pour Scot, cela n'est pas admissible. Sous le mot il y a plus qu'un mot recélant des concepts distincts; il y a un concept véritable, donc un réellement : sans cela comment pourrait-il être le terme un d'un acte un d'intelligence? Or, qu'il le soit, il est facile de l'établir par un appel à l'expérience. Si l'être n'est pas un, il n'y a plus d'unité dans ma connaissance, ni dans les raisonnements où il me sert de moyen terme. Le sens de celui-ci n'étant pas un, varie sans cesse; il n'y a donc

1. Et. GILSON, *op. cit.*, p. 104.

2. Contra : tunc ens habet unum conceptum, quia potentia potest habere aliquem actum unum, circa proprium objectum. *Quaest. in Met.*. ibid., p. 559.

3. Ad hoc dicit quidam Doctor sic : ... in universali etiam, puta in generali attributo, cognoscitur (Deus), non quidem in universali secundum praedicationem quod dicatur de ipso in quo nullum est universale: sed in universali quod sibi analogice commune est et creaturae, tamen quasi unum a nobis concipitur propter proximitatem conceptuum, licet sint diversi conceptus. *Op. Ox.*, *ibid.*, q. 2, n° 3, p. 389.

Haec est opinio Henrici et quod dicit ibi : « Sed in universali quod sibi analogice commune est et creaturae, tamen quasi unum a nobis concipitur propter proximitatem conceptuum, licet sint diversi conceptus ». Et nota secundum illum Doctorem, quod conceptus analogicus dictus de Deo et creatura, non dicit in se unum conceptum communem Deo et creaturae, licet per prius de Deo quam de creatura. Sed dicit tantum duos conceptus immediate, unum de Deo alium de creatura; sed conceptus Dei est perfectior et propter approximationem horum conceptuum, quasi unum conceptum communem Deo et creaturae concipimus. Tamen in re nullus est communis, id est quod quia uterque conceptus convenit in hoc nomine entis, scilicet conceptus Dei et conceptus creaturae; et hoc modo dicuntur proximi, videntur esse unus, id est videntur convenire in uno conceptu communi Deo et creaturae; cum tamen conveniant in solo nomine, scilicet entis, quod nomen est aequivocum analogicum. LYCHET, in h. l. n° 1, p. 390.

plus de moyen terme réel grâce auquel je puisse faire sortir des prémisses la conclusion. Mais il y a de l'unité dans ma connaissance et mes raisonnements, donc aussi dans l'idée d'être qui lie mes syllogismes.

D'ailleurs « notre connaissance n'est pas innée; elle se développe lentement à mesure que les notions se forment et s'organisent. Aucun doute que la notion d'être ne soit la première qui entre distinctement dans le domaine de la pensée. De toute représentation, par ailleurs confuse ou complexe, elle émerge, nette, précise, et toujours la même. Quelle est cette réalité présente à la conscience? On ne le sait encore. Ceci? Peut-être. Cela? Il se peut. On doute. Un point pourtant est indubitable: ce n'est pas rien; c'est quelque chose; un existant, un être »[1]. Incertain de la nature d'un objet, je ne le suis pas de son être. Mais le doute et l'assurance sont deux actes, deux états distincts de l'esprit : il faut bien que le concept dont je suis sûr, soit autre que celui sur lequel j'hésite. Puisque ce concept est distinct, c'est-à-dire divisé des autres, indivis en soi, il est un.

Varions les méthodes d'investigation. A l'analyse des actes de l'intelligence substituons celle des concepts : cela ne modifiera pas les conclusions. Il est un fait que nous avons des concepts composés. Or en tout composé, l'on arrive nécessairement à des éléments derniers, irréductibles et simples : à un acte dernier qui n'est qu'acte, à une puissance qui n'est que puissance; à un élément déterminable et à un élément déterminant, de sorte que l'un ne dit rien de ce que dit l'autre. A propos des concepts, il en va de même. Un concept composé se réduira en de plus simples qui s'opposeront comme acte et

1. Fr. Raymond, O. M. C., *L'Ontologie de Duns Scot et le Principe du Panthéisme. Études Franciscaines,* 1910, p. 424.

Omnis intellectus certus de uno conceptu et dubius de diversis habet conceptum de quo est certus, alium a conceptibus de quibus est dubius : sed subjectum includit praedicatum et intellectus viatoris potest esse certus de aliquo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato : ergo conceptus entis de aliquo est alius a conceptu isto vel illo et ita neuter ex se; sed in utroque illorum includitur : ergo univocus. Probatio majoris, quia nullus idem conceptus est certus et dubius; igitur vel alius, quod est propositum, vel nullus : et tunc non erit certitudo de aliquo conceptu. Probo minorem. Quilibet philosophus fuit certus illud quod posuit esse primum principium, esse ens, puta unus de igne, alius de aqua, certus erat quod erat ens : non autem fuit certus quod esset ens creatum vel increatum, primum vel non primum. *Op. Ox., ibid.*, q. 2, n° 6, p. 392.

puissance, déterminable et déterminant, jusqu'à ce que la décomposition n'étant plus possible, l'analyse régressive prenne fin. Soit le concept de Socrate. Il se dissocie d'abord en ceux d'homme et d'individu : celui-ci détermine celui-là. Cette différence individuelle est aussi la détermination suprême qui détermine sans pouvoir être ultérieurement déterminée, sans être déterminable par conséquent. Puis le concept d'homme se résout en ceux d'animal et de raisonnable, l'un encore déterminable et l'autre déterminant. Mais à son tour celui d'animal se désagrège en ceux de vivant, de corps, de substance et d'être, toujours plus indéterminés, et donc aussi toujours plus déterminables. Or de même qu'en descendant vers l'individu, l'on arrive à une dernière détermination qui n'est que détermination déterminante ; de même en remontant en sens inverse, l'on en vient à un dernier concept indéterminé au point de n'être plus que du déterminable. Ce concept, pur déterminable ne peut plus se résoudre en d'autres : c'est le concept d'être purement abstrait, absolument simple[1]. Il faut remarquer en effet que sans cette décomposition des concepts en leurs éléments, nous n'en avons pas une idée distincte. Nous n'avons donc pas des choses des notions distinctes

1. Oportet in conceptibus, omnem conceptum non simpliciter simplicem, et tamen per se unum, resolvi in conceptum determinabilem et determinantem; ita quod ista resolutio stet ad conceptus simpliciter simplices, scilicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat et ad conceptum determinantem, qui scilicet non includit aliquem conceptum determinabilem, ille conceptus tantum determinabilis est conceptus entis, et determinans tantum est conceptus ultimae differentiae : ergo isti erunt primo diversi ita quod unum nihil includit alterius. *Op. Ox.*, *ibid.*, q. 3, n° 6, p. 441.

Ista ratio est satis evidens et stat in hoc quod est similis modus in componendo compositum reale et conceptum non simpliciter simplicem et est similis modus resolutionis utriusque compositi. Certum est quod compositum semper componitur ex aliquo quod est in potentia et ex aliquo quod est in actu et resolvitur in illa; et similiter conceptus non simpliciter simplex, puta conceptus hominis componitur ex aliquo potentiali, puta determinabili, sive contrahibili, et ex aliquo actuali, puta determinativo, sive contractivo : sicut conceptus hominis componitur ex conceptu animalis ut determinabili et contrahibili; et conceptu rationalis, ut determinativo et contractivo : et non tantum conceptus hominis componitur ex conceptu animalis determinabili; sed ex omni conceptu per se determinabili quidditative : ut ex conceptu corporis, substantiae, entis; et similiter componitur ex omni conceptu per se determinativo, et sic resolvitur in illa... Resolvitur in aliqua primo diversa, puta in aliquem conceptum tantum determinabilem et contrahibilem; et in alium conceptum tantum determinativum et contractivum : et conceptus tantum determinabilis est conceptus entis, et conceptus tantum determinavus est conceptus ultimae differentiae; et per consequens ultima differentia non includit ens quidditative. LYCHET, in h. l, n° 2, p. 442.

quand nous ne les ramenons pas à l'être, tandis que nous aurons nécessairement une vue distincte de l'être sans le réduire à rien d'autre, puisqu'il est indécomposable. Tel est le procédé de Scot et de ses commentateurs[1].

Si donc l'idée d'être, à l'inverse des autres, est une idée distincte par elle-même, elle est l'idée première, valable par soi, nécessaire, « antérieure à tout ce par quoi l'on pourra entreprendre de l'expliquer ». Selon le mot d'Avicenne auquel Scot renvoie, cette idée « s'imprime du premier coup dans la pensée et l'on ne saurait par conséquent l'acquérir à partir de notions antérieures et plus connues »[2].

§ 2. — Le Contenu de l'Idée d'Être.

La même analyse qui a isolé l'idée d'être, nous livre aussi sa nature et son contenu. Et tout d'abord elle est une : c'est manifeste, puisqu'elle est une idée et non plusieurs. Une, elle est univoque, bien que Scot introduise cette expression avec réserve et précaution[3]. Encore est-il qu'il faut bien l'entendre. L'univocité de cette idée n'est pas celle des autres. Étant la plus générale de toutes, elle est la plus indéterminée. Ne s'élève-t-elle pas au-dessus des déterminations particulières?

1. Dico de cognitione actuali distincte conceptorum... quod... primum sic conceptum est communissimum, et quae sunt propinquiora sibi, sunt priora, et quae sunt remotiora, posteriora sunt. Hoc sic probo quia... nihil concipitur distincte, nisi quando concipiuntur omnia quae includuntur in ratione ejus essentiali; ens includitur quidditative in omnibus conceptibus quidditativis inferioribus; ergo nullus conceptus inferior distincte concipitur nisi concepto ente. Ens autem non potest concipi nisi distincte, quia habet conceptum simpliciter simplicem : ergo potest concipi distincte sine aliis et alii non sine eo distincte concepto : ergo ens est primus conceptus distincte conceptibilis. *Op. Ox.*, *ibid.*, q. 2, n° 24, p. 410-411.

Sur les concepts « *simpliciter simplices* » et « *simplices* », cf. *ibid.*, n° 21, p. 409.

2. Et. Gilson, *op. cit.*, p. 108 et 107.

Ad illud Avicennae Metaph. 5, quod « ens et res faciunt primam impressionem in anima » : (responsio) quod videtur, quia primus habitus potentiae habet pro objecto, objectum primum potentiae primi habitus; ut Metaphysicae objectum primum est ens in quantum ens. *Quaest. in Metaph.*, Lib. 2, q. 3, schol. 6, Wadding, 4, p. 558.

« Le premier habitus d'une puissance a pour objet le premier objet de la puissance dont relève ce premier habitus ». En d'autres termes le premier objet de la Métaphysique est, ainsi que nous l'avons vu, l'être en tant qu'être, parce que l'être est la première acquisition de l'intellect, et l'être est la première acquisition de l'intellect, parce qu'il en est le premier objet. Et. Gilson, p. 104.

3. Et. Gilson, p. 112 et 116.

Ne domine-t-elle pas tous les genres? Mais tout ce qui rentre dans un genre, quel qu'il soit, est nécessairement limité, parce qu'il est déterminé. Puis donc que l'être comme tel n'est pas limité, ni déterminé à rien, il ne saurait être lui-même un genre. Son indétermination l'en empêche, comme inversement le fait qu'il déborde les genres, entraîne son indétermination. Son unité ou univocité diffèrent essentiellement de celles du genre et maintiennent donc en lui de l'illimité[1]. Il est par conséquent indispensable pour comprendre cette illimitation et cette indétermination de les examiner dans leur liaison mutuelle : cela seul nous expliquera que l'être puisse selon une signification une se dire de tout sans être restreint à rien.

Si l'unité de l'être vient de son indétermination, elle a pour suite une extension, une universalité sans bornes. Parce que l'être n'est aucune chose spéciale, il peut être tout. Pour qu'il puisse être attribuable à tout, à l'accident comme à la substance, à Dieu comme à la créature, c'est-à-dire au fini comme à l'infini, il faut qu'il ne soit rien de tout cela, ni substance, ni accident, ni fini, ni infini. Est-il indifférent au fini et à l'infini, à la substance et à l'accident, alors il peut ultérieurement devenir l'un ou l'autre. Or, son indétermination précisément le met dans cet état. Indéterminé, il admet la possibilité d'une détermination particulière, mais sans l'exiger au point que par exemple l'infinité intensive lui répugne. Quand il n'est ni fini, ni infini, il n'exclut ni le fini, ni l'infini. S'il incluait de soi la limite, comment se dirait-il de l'infini? Il l'exclurait. Mais s'il incluait de soi l'infinité, comment conviendrait-il au fini? Comment ne le repousserait-il pas? N'incluant au contraire ni le fini, ni l'infini, il ne rejette ni l'un, ni l'autre. Mais ce qui n'exclut ni la limitation, ni l'illimitation, n'a besoin de rien d'autre pour convenir à tout ce qui peut être, car en dehors du fini et de l'infini, qu'y a-t-il donc? Et que peut exiger de plus l'esprit pour se déclarer satisfait? N'a-t-il pas tout ce qu'il lui faut pour organiser sous le signe de l'être l'ensemble du réel? La plénitude comme la limitation dans la

1. Ens ideo non potest censeri genus, cum omne genus et omne genericum sit formaliter finitum intensive. LYCHET, in 1, Dist. 8, q. 3, p. 737, n° 27.

perfection y ont leur place respective. Puisque l'être comme tel abstrait de toute limite, il s'en dégage, et la plénitude dans l'être n'est plus impossible : l'infinité négative de l'être comme tel permet l'être positivement infini. Mais la limitation n'est pas davantage interdite, si se dégager de la limite, en faire abstraction, n'est pas l'exclure : la finitude négative de l'être comme tel permet l'être positivement fini. N'étant ni positivement fini, ni positivement infini[1], il n'exclut ni la possibilité positive de l'infini, ni celle du fini, ni la créature, ni Dieu transcendant; mais les représente l'un et l'autre, se dit des deux selon une signification une. Cette univocité[2] de l'être écarte à la fois l'agnosticisme et le panthéisme.

1. Conceptus ille communis Deo et creaturae est finitus, hoc est, non est de se infinitus positive, ita quod de se includat infinitatem; quia si esset infinitus, non esset communis de se finito et infinito; nec est de se finitus positive, ita quod de se includat finitatem, quia tunc non competeret infinito : sed est de se indifferens ad finitum et infinitum et ideo est finitus negative, id est non ponens infinitatem et tali finitate est determinabilis per aliquem conceptum. *Op. Ox.*, *ibid.*, n° 28, p. 745.

Ille conceptus communis Deo et creaturae.., est finitus negative tantum id est, quod non est infinitus de se positive, nec est de se finitus positive, sed est indifferens ad finitum et ad infinitum. LYCHET, in h. l, n° 7, p. 748.

« Dans ce concept imparfait et univoque de l'être, on ne trouve aucun caractère positif d'infini ou de fini. Il est indifférent à l'un et à l'autre. On peut cependant le dire fini négativement. Rien n'empêche, en conséquence, qu'il soit déterminé positivement, ici par l'infini, là par le fini ». Fr. RAYMOND, *loc. cit.*, p. 434-435.

2. Non asserendo, quia non consonat opinioni communi, potest dici quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, qui scilicet sit omnino alius ab illo qui de creatura dicitur; sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae. *Op. Ox.*, I *Dist.*, 3, q. 2, n° 5, p. 392.

Conceptus habens indifferentiam ad aliqua, ad quae non potest conceptus generis esse indifferens, non potest esse conceptus generis : sed quidquid dicitur communiter de Deo et creatura est indifferens ad finitum et infinitum, loquendo de essentialibus,... : nullum autem genus potest esse indifferens ad finitum et infinitum : ergo, etc.

Prima pars minoris patet quia quidquid est in Deo perfectio essentialis, est formaliter infinitum; in creatura vero finitum. *Ibid.*, Dist. 8, q. 3, n° 16, p. 728.

De quocumque formaliter dicto de Deo, dico quod nihil tale est in genere... quia nihil dicitur de Deo formaliter, quod est limitatum; quidquid autem est alicujus generis, quomodocumque sit illius generis, est necessario limitatum.

Sed tunc est dubium qualia sunt illa praedicata, quae dicuntur de Deo formaliter, ut sapiens, bonus, etc. Respondeo quod ens prius dividitur in infinitum et finitum quam in decem genera, quia alterum istorum scilicet ens finitum est commune ad decem genera : ergo quaecumque conveniunt enti, ut indifferens ad finitum et infinitum, vel ut est proprium enti infinito, conveniunt sibi non ut determinatur ad genus, sed ut prius et per consequens ut est transcendens et extra omne genus : quaecumque sunt communia Deo et creaturae, sunt talia quae conveniunt enti ut est indifferens ad finitum et infinitum. Ut enim conveniunt Deo sunt infinita, ut creaturae, sunt finita :

Un tel concept ne permet pas seulement de situer dans le réel la créature et Dieu, il donne encore de parler sans verbalisme de la nature de celui-ci. Dans les créatures d'où part notre connaissance, nous connaissons l'être sensible, mais nous en abstrayons l'être en soi, l'être comme tel. Ce faisant, nous séparons simplement la perfection comme telle et sa limite. Cette dissociation effectuée, la perfection n'est plus teintée d'imperfection; rien ne la dégrade et ne l'altère. Avec une telle idée nous pouvons parler de Dieu et de sa perfection sans bornes. A vrai dire, nous ne pouvons ainsi transporter en Dieu toutes nos idées. Il en est, telle l'idée d'homme, ou de pierre, qu'on ne peut épurer de leurs limites sans les anéantir. La limite les constitue toutes, au point que la supprimer, c'est les détruire. Otez de l'idée d'homme la limitation qui lui est inhérente, elle disparaît comme idée. Il n'en est pas toujours ainsi. Parmi les notions tirées des choses, sublimez celles qui comme celle d'être sont susceptibles d'une épuration complète; traitez-les si bien que sans être nullement détruites, elles n'impliquent plus d'imperfection ni de limite; vous obtenez la perfection pure dont l'idée vaut pour Dieu quoiqu'elle ait eu son origine dans notre expérience. Après cette opération, il reste en nos concepts quelque chose qui se vérifie de la créature et du créateur et vous évitez l'équivocité. Il y suffit d'une bonne exploitation d'un riche minerai[1].

Une condition qui d'ailleurs se trouve remplie, est requise

ergo illa per prius conveniunt enti, quam ens dividatur in decem genera, et per consequens quodcumque tale est transcendens. *Op. Ox.*, *Ibid.*, n° 18, p. 729.

1. Omnis inquisitio metaphysica de Deo procedit sic, scilicet considerando formalem rationem alicujus et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem, quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali ratione sapientiae vel intellectus vel voluntatis : consideratur enim primo in se et secundum se, et ex hoc, quod ratio istorum non includit formaliter imperfectionem aliquam nec limitationem, removeantur ab ipsa imperfectiones, quae concomitantur eam in creaturis et reservata eadem ratione sapientiae et voluntatis, attribuuntur ista Deo perfectissime; ergo omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eumdem univocum quem accipit ex creaturis. *Ibid.*, Dist. 3, q. 2, n° 10, p. 394, cf. LYCHET, h. l., n° 13, p. 399.

Cf. P. DE MARTIGNÉ, *La Scolastique et les Traditions Franciscaines*, 1888, p. 346 sq.

S. BELMOND, *La Perfection de Dieu d'après Duns Scot. Revue de Philosophie*, 1909, t. XV, p. 360-368. *L'Univocité Scotiste. Ibid.*, 1912, t. XXI, p. 122-123.

pour que soit légitime ce « procédé de séparation formelle, de κάθαρσις conceptuelle,.. qui demeure tout entière dans la ligne platonicienne »[1], c'est qu'il en aille dans les concepts comme dans le minerai, où le métal pur se sépare de sa gangue; c'est que le concept d'être étant un dans sa simplicité, n'en implique pas d'autres, en fasse abstraction. Pour être « indifférent au fini comme à l'infini », il faut qu'il soit lui-même indifférencié. Or il l'est. Puisqu'il est un, il est distinct; ce qui veut dire indivis en soi mais divisé des autres. « Il ne contient en acte, pas même confusément, aucun des modes sous lesquels l'être se réalise ou peut se réaliser »[2]. En lui par conséquent pas de diversité; rien qui contamine son unité.

N'est-ce pas là une attestation de l'expérience? « Nous éprouvons en nous-mêmes que nous pouvons concevoir l'être d'une manière tout à fait indifférente à telle ou telle détermination »[3]. Rien n'empêche l'esprit de pousser jusqu'où il veut, son effort d'abstraction. Qui abstrait les essences spécifiques des différences individuelles, est capable d'abstraire l'être des différences génériques et spécifiques. Qui désindividualise et désincarne les idées, peut selon le mot barbare mais

1. J. Maréchal, *Le Point de départ de la Métaphysique.* Cahier I, 1927, p. 144.

2. Fr. Raymond, *loc. cit.*, p. 430.

Cf. S. Belmond, *L'Univocité Scotiste. Rev. de Philo.*, 1913, t. XXII, p. 145. *Duns Scot Métaphysicien. Ibid.*, 1929, p. 410.

3. Et. Gilson, *op. cit.*, p. 113.

Datur in ente unus conceptus tum formalis tum objectivus, tum praecisus a conceptibus inferiorum.

Conceptus communis entis est formaliter et ex natura rei praecisus et distinctus a conceptibus inferiorum. Boyvin, *Philosophia Scoti.* T. 3. Metaphysica. Disp. I, q. 3. Conclusio, q. 4. Conclusio. Venise, 1701, p. 28-29.

Rationes... allatae pro tali unitate, si bene perpendantur, satis superque probant conceptum entis non utcumque ab inferioribus praescindere, quia etiam multi ex Thomistis concedunt; sed perfecte et complete ab eis praescindere atque ita esse omnino et perfecte unum... Imperfecta praecisio reddit conceptum abstractum imperfecte unum quia non omnino excludit inferiora a quibus provenit multiplicitas, cum ea saltem implicite includat; sed praecisio perfecta reddit conceptum tam formalem quam objectivum perfecte et omnino unum, quia omnino excludit inferiora a quibus praescindit tam explicite quam implicite. B. Mastrius de Medulla, *Disputationes ad mentem Scoti in duodecim Aristotelis Stagiritae Libros Metaphysicorum.* Disp. 2, q. 3, n° 47 et aussi n° 49. *Philosophiae Cursus.* Venise, 1727, t. 4, p. 39.

Cf. C. Frassen, *Philosophia Academica*, t. I. Secunda Pars. Disp. I, Sect. I, Conclusio 2, p. 13-14, 1686.

expressif « désessencier » l'être, le « déconcrétiser »[1]. Ce n'est que dans le domaine de l'abstrait, du logique, que cette conception a toute son importance ; mais l'ordre logique existe : aussi prend-elle là tout son sens qui est simplement l'exclusion du néant, de n'être pas rien, mais quelque chose. Sans se préoccuper de ce qu'est une chose, on exprime seulement qu'elle est. « Ces mots *être*, *exister*, sont une affirmation et non pas une définition de la réalité »[2]. « On entend par être le sujet de l'existence, *l'existant*, conçu abstraitement, sans aucune autre détermination objective et dès lors représenté dans une notion claire sans complexité possible »[3].

Ce point de vue logique n'en exclut pas un autre : il l'appelle même. Si l'essence et l'existence se distinguent au moins logiquement, on peut dans l'abstrait isoler la seconde de la première, la désessencier : cela n'est pas possible dans la réalité. « Du point de vue concret, une essence non existante et une existence désessenciée sont l'une et l'autre irréalisables »[4]. La distinction d'essence et d'être, n'étant que logique, permet l'abstraction de l'être ; n'étant pas réelle, elle interdit de les réaliser séparément. « Sous le concept d'être, il ne faut donc pas chercher une réalité commune, mais un simple aspect, *réellement indistinct* et *mentalement distingué* d'une réalité ontologique unique »[5]. Aussi tandis que dans l'esprit l'être n'est pas différencié, il l'est dans le réel. Identique et un dans l'abstrait, dans le réel il est divers et multiple. C'est pourquoi l'on peut tenir l'univocité de l'être et ne pas supposer une réalité commune à toute chose, et n'être pas moniste. Réellement les êtres ne sont pas univoques et l'idée d'être ne l'est pas non plus. Disons qu'elle est analogue : son univocité se superpose à une analogie métaphysique. En conséquence Scot écrira formellement :

Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptibus : tamen sunt primo diversa in realitate quia in nulla realitate conveniunt[6].

1. S. Belmond, *Rev. de Phil.*, t. XXI, p. 43, 115-117. *L'Univocité Scotiste : ses Fondements*. *Rev. de Phil.*, 1913, t. XXII, p. 141. *Pour l'Être transcendantal*. *Études Franciscaines*, 1932, p. 337 sq.
2. S. Belmond, *Ibid.*, *Rev. de Phil.*, t. XXII, p. 141.
3. Fr. Raymond, *Loc. cit.*, p. 429.
4. S. Belmond, *Ibid.*, p. 148.
5. Fr. Raymond, *Loc. cit.*, p. 435.
6. *Op. Ox.*, I. Dist. 8, q. 3, n° 11. Wadding, t. 4, p. 725.

Analogie et univocité sont inséparables ici. L'une est de l'ordre essentiellement objectif et celui qui l'affirme, c'est le métaphysicien qui s'intéresse aux réalités représentées par les concepts abstraits. Mais le logicien affirme l'autre car il s'occupe avant tout des idées en tant que formes mentales de l'esprit. Ces deux points de vue opposés s'appellent et se complètent. « Si l'on entend bien la doctrine de Scot, il semble donc que l'on doive admettre un double concept d'être, l'un univoque et l'autre analogue, l'un se rapportant à l'organisation logique de la pensée, l'autre aux considérations objectives du métaphysicien »[1].

A cause de cela l'être se peut diversifier dans la connaissance même. Comment donc l'esprit va-t-il passer, « descendre », disent les Scolastiques, de cette idée suprême aux notions moindres, inférieures? Dans la position de Scot, cela ne souffre-t-il pas de spéciales difficultés? Puisque le concept d'être est distinct des autres, ceux-ci le déterminent du dehors. Mais être déterminé du dehors par un concept différent, est une caractéristique du genre. Cependant, même pour Scot, l'être n'est pas un genre. Alors? De plus si les concepts particuliers sont autres que l'être, comment sont-ils quelque chose? Comment apportent-ils à l'être des précisions réelles?

§ 3. — La détermination de l'Idée d'Être.

Scot n'est pas pris au dépourvu. S'agit-il des premières déterminations de l'être en fini et à l'infini, elles ne s'opèrent pas comme celles du genre par des différences extrinsèques, mais par des modes intrinsèques de l'être lui-même. Modes intrinsèques et différences, cela n'est pas du tout pareil[2]. Ainsi que le concept générique, le concept d'être m'apparaît sans doute déterminable. Mais, tandis que la réalité que représente

1. Fr. [illegible], Loc. cit., p. [illegible] et aussi p. [illegible].
Cf. E. Longpré, O. F. M., La Philosophie du B. Duns Scot, Paris, 1924, p. [illegible];
P. Minges, Ioannis Duns Scoti Doctrina Philosophica et Theologica, t. I, p. [illegible] sq;
J. Maréchal, S. J., Op. cit., p. [illegible].
2. Sur la distinction entre « modes intrinsèques » et « différences », cf. Op. Ox., I, Dist. 8, q. 3; nos [illegible], p. [illegible].
[illegible], Loc. cit., Sect. 1, [illegible], p. [illegible].

le concept générique se manifeste perfectible par un élément distinct, celle que représente le concept d'être n'est pas ainsi[1]. Quand l'animalité me paraît déterminable par la rationalité, la notion d'être appliquée à Dieu n'exprime pas en lui un élément perfectible par la qualité d'infini. Impossible ici de dissocier l'être divin et son infinité; celle-ci étant la manière d'être de celui-là. Or nul ne peut exister, ni être pensé existant sans sa manière d'être. Cette dissociation impossible dans la réalité, le serait également pour une connaissance intuitive, synthétique et non analytique; elle ne l'est pas pour une connaissance abstractive. Or, c'est dans l'abstrait seul que l'être semble déterminable par ses modes, fini ou infini. Cela suffit pour qu'il n'ait rien d'un genre et ne soit pas déterminé comme lui. Une comparaison. Je ne puis pas voir une couleur sans que sa vivacité m'impressionne, ni sentir de la chaleur sans éprouver sa température. Jamais la chaleur n'est sans intensité, sans degré. L'un et l'autre ne sont pas plus isolables dans le réel que dans la sensation que j'en ai. Pourtant, théoriquement et dans l'abstrait, je connais la chaleur en général sans m'occuper d'une température particulière; je dissocie et distingue les deux, la chaleur et telle chaleur. Ma pensée agit ainsi car elle n'est pas exhaustive

1. Concedo quod iste conceptus dictus de Deo et de creatura in *quid*, contrahitur per aliquos conceptus dicentes *quale* contrahentes, sed ipse conceptus dictus in *quid* non est conceptus generis, nec illi conceptus dicentes *quale*, sunt conceptus differentiarum, quia iste conceptus quidditativus est communis ad finitum et infinitum, quae communitas non potest esse in conceptu generis. Isti etiam conceptus contrahentes dicunt modum intrinsecum ipsius contracti et non aliquam realitatem perficientem illam. Differentiae autem non dicunt modum intrinsecum realitatis alicujus generis, quia in quocumque gradu intelligatur animalitas, non propter hoc invenitur rationalitas vel irrationalitas, esse modus intrinsecus animalitatis; sed adhuc intelligitur animalitas in tali gradu, ut perfectibilis a rationalitate vel irrationalitate. *Op. Ox., ibid.*, n° 26, p. 744-745.

A ce propos, des divergences semblent se manifester chez les disciples de Scot. FRASSEN par exemple tient cette thèse :

« Probabile est ens secundum nostrum modum concipiendi determinari ad Deum et creaturas, ad substantiam et accidens, per differentias et respectu ipsorum esse genus transcendantale. *Ibid.*, p. 23.

Par contre MASTRIUS DE MEDULLA écrit :

« Ens ad Deum et creaturam per modos intrinsecos determinatur; ad substantiam vero et accidens per differentias ». *Loc. cit.*, q. 6, a. 2, p. 70.

Quant à BOYVIN, il défend : « Ens non est genus ». « Ens contrahitur ad sua inferiora per modos », *ibid.*, q. 4, p. 31 et q. 5, p. 33. Cf. BONNET, *Ontologia*, 1923, p. 30, n° 78.

mais incomplète. Pour autant, mon idée me semble perfectible par un élément différent : le degré, l'intensité de la chaleur, sans que dans le réel il en soit ainsi. Là, le degré n'est que le mode intrinsèque de la chaleur, inséparable d'elle[1]. Ainsi en va-t-il de l'être et de ses modes intrinsèques, le fini et l'infini. C'est clair pour Dieu infini; cela l'est encore pour la créature finie. A propos de Dieu, pour penser l'être comme tel, je le détache de son éminente simplicité; à propos des créatures, je le détache de leur complexité. Ce mode complexe et composé est leur manière d'être à elles; elles sont cela par tout elles-mêmes. Pas plus qu'en Dieu il n'y avait l'être et l'infinité, pas plus en elles il n'y a l'être et la limitation : la limitation est leur être même. L'être infini par lui-même en Dieu, est, dans les créatures, par lui-même fini. L'idée d'être est donc tout autrement déterminable que celle de genre; elle n'est pas un genre et cependant les déterminations qu'elle reçoit, la précisent vraiment dans l'esprit. Le fini et l'infini ne sont pas deux différences spécifiques du genre être, mais deux modes intrinsèques qui le diversifient. La créature et Dieu ne sont pas deux espèces du genre être, mais deux réalités objectives analogues, auxquelles convient cependant un même nom commun, qui exprime un même concept univoque.

« Ce concept univoque représente un seul aspect du réel, détaché du tout complexe, dans l'ordre des êtres finis et composés, détaché de l'éminemment simple, dans l'ordre de l'infini, par un procédé de connaissance imparfaite, par l'abs-

1. Quando intelligitur aliqua realitas cum modo intrinseco suo, ille conceptus non est ita simpliciter simplex, quin possit concipi illa realitas absque modo illo : sed tunc est conceptus imperfectus illius rei. Potest etiam concipi sub illo modo et tunc est conceptus perfectus illius rei. Exemplum, si esset albedo sub decimo gradu intensionis, quantumcumque esset simplex omnino in re, posset tamen concipi sub ratione albedinis tantae et tunc perfecte conciperetur conceptu adaequato illi rei, vel posset concipi praecise sub ratione albedinis et tunc conciperetur conceptu imperfecto... Requiritur igitur distinctio inter illud a quo accipitur conceptus proprius non ut distinctio realitatis et realitatis, sed ut distinctio realitatis et modi proprii intrinseci ejusdem : quae distinctio sufficit ad habendum perfectum conceptum vel imperfectum, de eodem quorum imperfectus sit communis et perfectus sit proprius; sed conceptus generis et differentiae requirunt distinctionem realitatum, non tantum ejusdem realitatis perfecte et imperfecte conceptae. *Op. Ox.*, *ibid.*, n° 27, p. 745.

Sur la distinction « *formaliter negativa* » qui intervient entre l'être et ses modes, cf. BOYVIN, *loc. cit.*, Disp. 1, cap. 1, q. 5, p. 33; MASTRIUS DE MEDULLA, *op. cit.*, Disp. 2, q. 5, n° 150, p. 69.

traction. Ce morcellement mental n'entraîne point le morcellement du réel »[1].

Toutefois, un cas particulier de la détermination de l'être par ses inférieurs offre chez Scot quelque obstacle : la détermination de l'être par les différences ultimes[2]. Les choses en effet n'ont pas entre elles que cette ressemblance générale dans l'être, elles diffèrent aussi. Or, ce par quoi elles diffèrent, ne peut être ce par quoi elles se ressemblent. Donc, ce par quoi elles se ressemblent, étant de l'être, ce qui sera en elles la raison dernière de leur diversité, ce qui constituera leur dernière différence, ne peut être formellement de l'être, ni davantage l'inclure dans son concept. De même, les propriétés transcendantales de l'être (*passiones entis propriae*) ne sont pas formellement de l'être. Propriétés de l'être, elles ont l'être pour sujet, puisqu'elles lui sont attribuées. Or une propriété n'est jamais son propre sujet. Donc les propriétés de l'être ne sont pas formellement de l'être[3]. Une question se pose alors. Si les différences ultimes de l'être ne sont pas formellement de l'être, que sont-elles? Comment sont-elles réelles? Elles sont de l'être, répond encore Scot, mais pas de la même façon que le reste. « Il établit une certaine différence entre les choses qui méritent le nom commun d'être..... Ces différences ultimes, les modes et les propriétés ne sont des êtres que par dénomination tandis que les individus, les espèces et les genres le sont quidditativement.

1. Fr. Raymond, *ibid.*, p. 436.

2. Differentia ultima dicitur quia non habet differentiam, quia non resolvitur in conceptum quidditativum et qualificativum, determinabilem et determinantem; sed est tantum conceptus ejus qualificativus. *Op. Ox.*, I. Dist. 3, q. 3, n° 6. Additio, p. 441.

3. Ens non est univocum dictum in *quid* de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis nec de propriis passionibus entis...

Si differentiae includant ens univoce dictum de eis et non sunt omnino idem; ergo sunt diversa aliquid idem entia; talia sunt proprie differentia... Ergo differentiae illae ultimae proprie erunt differentes; ergo aliis differentiis differunt. Quod illae aliae includant ens quidditative arguitur de eis sicut de prioribus, et ita erit processus in infinitum in differentiis, vel stabitur ad aliquas omnino non includentes ens quidditative, quod est propositum...

Ille conceptus tantum determinabilis est conceptus entis et determinans tantum est conceptus ultimae differentiae : ergo isti erunt primo diversi ita quod unum nihil includit alterius. *Op. Ox.*, *ibid.*

Unde breviter : ens est univocum omnibus, sed conceptibus non simpliciter simplicibus est univocum *in quid* dictum de eis; sed simpliciter simplicibus est univocus ut determinabilis, vel ut denominabilis; non autem ut dictum est de eis *in quid*, quia hoc includit contradictionem. *Op. Ox.*, *ibid.*, n° 12, p. 446.

« Ces nuances ne nuisent-elles point à l'univocité du concept commun ? Le Docteur subtil ne le croit pas. Puisque le concept d'être n'implique que la négation du néant, il trouve sa réalisation dans les modes, comme dans les essences et les individus. On doit donc le leur appliquer univoquement »[1]. Ces différences ultimes n'étant pas rien, différencient réellement l'être et cet être qu'elles diversifient, leur convient réellement univoquement.

On saisit dès lors comment, dans la connaissance même, cette différenciation s'accomplira. Ce ne sera pas par l'analyse de l'idée d'être, car sa simplicité y est réfractaire. « Pour qu'elle se détermine, il suffit donc, que dans les diverses représentations mentales du réel, l'intelligence découvre des formes, des modes divers et intrinsèques du concept commun, c'est-à-dire des aspects variés auxquels convient, peut être avec des nuances, mais réellement, le concept commun. C'est ainsi que nous devons concevoir la descente de la notion d'être »[2].

§ 4. — Scot et Suarez.

Qui compare à la position de Scot celle de Suarez ne peut nier entre elles une affinité logique véritable. Parentes dans leur conception, elles le sont aussi dans leurs méthodes d'élaboration. Dans l'une et dans l'autre, même distinction, même opposition du logique et de l'ontologique, du réel et de l'idée. Chez les deux, le sens de la notion d'être est pareil. Il est vrai, Scot n'utilise pas la distinction de l'*ens ut nomen* et de l'*ens ut participium* : pour lui, l'être serait parfois plutôt l'existence que l'essence, quand pour Suarez ce serait ce qui a une essence réelle. Mais c'est l'existence abstraite qu'entend Scot, « le sujet de l'existence, *l'existant,* conçu abstraitement, sans aucune autre détermination objective »[3]. C'est donc ce qui n'est pas rien, mais exclusif du néant ; ce qui est quelque chose, répète-t-il après Avicenne, auquel il se réfère dans sa Métaphysique[4]. La signification scotiste de l'être,

1. Fr. Raymond, *loc. cit.*, p. 428-429.
2. Fr. Raymond, *loc. cit.*, p. 428.
3. *Ibid.*, p. 429.
4. Et. Gilson, *op. cit.*, p. 107, 109-110, 114.

comme tel, reste proche de la signification suarézienne. A preuve, les disciples de Scot qui, utilisant la distinction de l'être-verbe et de l'être-nom, tiennent comme objet de l'Ontologie l'être pris substantivement[1].

Les procédés d'analyse et de démonstration sont voisins : appels à l'expérience psychologique, analyse formelle des concepts. Quoi d'étonnant s'ils aboutissent au même être indéterminé! Pour Scot, l'être n'a aucun caractère positif de fini ni d'infini; grâce à quoi, il n'exclut ni l'infini ni le fini positifs. Ainsi pour Suarez, l'être n'affirme ni ne nie positivement l'actualité de l'existence; grâce à quoi il se vérifie de l'actuel et du possible. Dans les deux cas, l'être ne peut se dire de choses diverses qu'à la condition de faire abstraction de leurs diversités puisqu'alors, tout en ne les incluant pas, il ne les exclut pas non plus. De son indétermination, résulte sa transcendance.

Et voici une autre conséquence. Quand il s'agira de différencier l'être et de retrouver sa détermination, la méthode ne pourra pas être une analyse de la notion qui est trop simple pour s'y prêter. D'ailleurs, comment de l'indéterminé l'analyse ferait-elle magiquement sortir la détermination? On aura donc recours à l'expérience. Scot n'envisagera plus l'être dans l'abstrait mais dans le réel, c'est-à-dire dans les diverses représentations objectives qu'en a l'esprit. Suarez l'examinera dans son rapport à ses inférieurs.

Concluons donc cette confrontation des deux doctrines. Leur concordance sur des points d'importance l'emporte sur les divergences. Suarez discute la notion d'être scotiste. Mais précisément, lorsqu'il s'en écarte, les Scotistes contestent son interprétation[2]; si bien que là même où il apercevait des différences, se dessinent plutôt des convergences[3].

1. Boyvin, *Philosophia Scoti*, *loc. cit.*, p. 23. Disp. I, c. I, q. I; C. Frassen, *op. cit.*, Disp. I, p. 11; Mastrius de Medulla, *op. cit.*, Disp. 2, n° 1, t. 4, p. 25; F. Z. Van de Woestyne, O. F. M., *Cursus Philosophicus*, 1921, t. I, p. 473-474.

2. Cf. P. Minges, *Suarez und Duns Skotus. Philosophisches Jahrbuch*. 1919, t. XXXII, p. 334-336.

3. Témoin cette remarque de tonalité bien scotiste : « Dici potest... ens... in ordine ad usum dialecticum dici posse univocum, quia et potest esse medium demonstrationis et simpliciter ac sine addito dicitur de ente creato et

Il reste, en somme, influencé par Scot et plus près de lui qu'il ne le croit : la mentalité scotiste pénètre la mentalité suarézienne.

increato, et secundum nomen et conceptum commune est. Metaphysice vero esse analogum, quia non aequali habitudine et ordine est in inferioribus, ut declaratum est.

SUAREZ, *Disp. Metaphy.*, Disp. 28, Sect. 3, n° 20.

CHAPITRE IV

L'IDÉE DE L'ÊTRE CHEZ LES THOMISTES : CAJÉTAN, SYLVESTRE DE FERRARE

Suarez qui discute Scot, discute davantage les vues du Ferrarais et de Cajétan. Avec précision, il marque les points de bifurcation : le premier de tous est l'unité du concept formel d'être. Pour eux, celui-ci n'est pas comme pour lui séparable des autres; cela entraînerait son univocité, donc la ruine de l'analogie. En conséquence, Suarez, pour qui le concept formel d'être est distinct, en déduit que le concept objectif l'étant de même, peut se distraire de ses différences. Au contraire, les deux commentateurs de saint Thomas concluront de l'unité imparfaite du concept objectif d'être qu'il ne fait pas abstraction de ses inférieurs mais les implique[1] car il porte en lui une proportion. Son contenu est ainsi logiquement divers ici et là : quand, pour Suarez, il se borne à *l'ens ut nomen*, son unité parfaite étant intacte de toute multiplicité, il s'étend pour Cajétan à *l'ens ut participium* et manifeste la dualité de l'existence et de ce qui a l'existence, c'est-à-dire d'essence et d'*esse*[2]. Les repères d'idées relevés marquent bien les alignements logiques des systèmes. Quelles sont donc, à ce sujet, les théories de Cajétan et de Sylvestre de Ferrare ?

§ 1. — Cajétan.

Le contenu de l'Idée d'Être : la dualité d'essence et d'esse.

Au début de son Commentaire sur le *De Ente et Essentia*, Cajétan formule clairement sa thèse. Saint Thomas vient de

1. Quidam enim aiunt immediate repraesentari per conceptum formalem entis omnia genera entium, quatenus inter se habent aliquam proportionem vel habitudinem, ut Ferrariensis, et idem sentit Cajetanus. SUAREZ, *Disp. Metaphys.*, Disp. 2, Sect. 2, n° 4. Cf. Sect. I, n°s 2-3.
2. *Ibid.*, Sect. 4, n°s 1-4.

dire que les notions d'essence et d'être sont les premières qu'ait l'esprit : « *Ens autem et essentia sunt quae primo in intellectu concipiuntur* ». Il importe donc de les bien définir. Mais, pour cela, comment procéder? En allant du composé au simple, de ce qui est second à ce qui est premier, car ainsi l'on part du plus facile et du plus connu, ce qui est d'une bonne méthode. C'est pourquoi, dans l'occurrence, l'on ira de l'idée d'être à celle d'essence. La signification de l'idée d'être nous révèlera donc, d'après saint Thomas, celle de l'essence[1]. Et voici la preuve qu'en donne Cajétan[2].

L'être dit ce qui a l'être; mais l'expression « *ce qui* a l'être » enferme en soi l'essence qui est. Celle-ci, au contraire, n'est rien de plus que la définition, qui n'affirme pas plus qu'elle ne nie l'être[3]. L'être *ens,* implique ainsi la dualité d'essence et d'*esse*, tandis que l'essence ne comporte que l'un des deux ; *l'ens* est donc avec raison dit composé, par opposition à l'essence. La thèse est nette, la notion d'être insinue la

1. Quia vero ex compositis cognitionem simplicium accipere debemus, et ex posterioribus devenire in priora, ut a facilioribus incipientibus convenientior fiat disciplina : ideo ex significatione entis ad significationem essentiae procedendum est. SAINT THOMAS, *De Ente et Essentiâ,* Proemium, édition DE MARIA, p. 21 (1907).

2. In hac tertia parte proemii reddit (sanctus Thomas) auditores dociles, ordinem dicendorum proponens tali conclusione. Ab ente ad essentiam procedendum est. Quam probat duplici medio. Primo sic : ex compositis ad simplicia procedendum est : sed ens est velut compositum et essentia velut simplex : ergo ab ente ad essentiam procedendum est. Secundo sic : ex posterioribus in priora procedendum est : sed ens est posterius essentia : ergo ab ente ad essentiam procedendum est. Major utriusque rationis probatur : quia ex facilioribus est inchoandum; composita autem et posteriora sunt nobis faciliora simplicibus.

Circa minorem primae rationis nota quod ens, ut infra dicetur, significat *id quod habet esse :* id autem quod habet esse, comprehendit in se essentiam : essentia vero significat id quod importat definitio, ut dicetur, quae non dicit esse vel non esse, ex primo posteriorum. Ens ergo ita se habet ad essentiam quod complectitur in se utrumque, essentiam scilicet et esse; essentia vero alterum tantum et ideo ens appellatur compositum respectu essentiae.

Circa majorem secundae rationis scito, quod quando dicimus : ex posterioribus procedendum est, intelligitur ex posterioribus secundum naturam, prioribus quoad nos : innata enim est nobis via ex notioribus nobis in ignotiora naturae... Minor secundae rationis probatur ex eo quod compositum est posterius componentibus, et ens, ut dictum est, compositum est respectu essentiae.

Cajétan, éd. DE MARIA, p. 21-22.

3. Sur la nature de la définition ainsi comprise cf. J. MARITAIN, *Éléments de Philosophie*, II. L'Ordre des Concepts, I. Petite Logique, p. 95; J. DE TONQUÉDEC, *La Critique de la Connaissance,* p. 321 sq.

composition d'essence et d'*esse ;* en cela, se distinguent *ens* et *essentia.*

La thèse énoncée, en voici la démonstration dont un passage de saint Thomas fournit l'occasion. Au chapitre 4 du même ouvrage, celui-ci distingue les trois états de la nature ou de l'essence, les trois aspects sous lesquels on la peut envisager : selon sa réalité singulière et particulière dans les individus qui la possèdent; ou encore selon l'existence objective qu'elle a dans l'esprit qui la pense; ou bien enfin, absolument et en elle-même, indépendamment de ses modalités spéciales dans le réel et dans l'esprit. « Considérée en ce troisième état, l'essence est appelée « nature absolue », c'est-à-dire — absolu s'opposant à relatif — dépouillée de toute relation à quoi que ce soit d'étranger »[1]. L'esprit ne cherche plus en elle que ses caractères propres et ses déterminations intérieures.

Or, ici précisément, Cajétan insère un problème. Une nature prise absolument n'est susceptible que des attributs essentiels qui la constituent. Donc, de deux choses l'une : ou les transcendantaux (l'un, le vrai, le bien) seront chez elle des attributs essentiels, mais alors ils feront partie de sa définition, ce qui est faux; ou ils ne rentreront pas dans sa définition, ne seront plus ses propriétés essentielles, et cette nature ne sera ni une, ni vraie, ni bonne, ce qui n'est pas plus exact. Par où s'évader de cette impasse?

Nous voilà donc obligés d'examiner le rapport des transcendantaux aux essences. Et puisque, simples propriétés de l'être, ils s'identifient réellement avec lui, et que lui est le premier de tous les transcendantaux, résoudre au sujet de l'être la question, en étudiant son rapport aux essences, sera la résoudre pour eux tous. Le problème se formule maintenant ainsi : comment l'être convient-il à l'essence prise absolument[2]? C'est très exactement le nôtre.

Faut-il avec certains philosophes arabes, Avicenne entre autres, soutenir que la notion d'être ne fait pas partie de celle

1. J. DE TONQUÉDEC, *Ibid.*, p. 154.

2. Considerandum est... quod cum primum inter transcendentia sit ens (eo quod ejus ratio caeterorum rationes praevenit) et omnia convertantur cum ente tamquam ejus passiones, cum declaratum fuerit quomodo ens conveniat naturis rerum, planum erit de caeteris. DE MARIA, p. 85, et aussi p. 84.

d'essence, mais s'y ajoute? En ce cas un raisonnement comme le suivant, ne vaudrait pas : l'homme est une substance, donc l'homme est de l'être. La conclusion dépasserait les prémisses. Sur ce point toutefois saint Thomas est embarrassant. Ne semble-t-il pas en même temps suivre et blâmer Avicenne? Il enseigne expressément que Dieu seul est l'être par nature, tandis que le reste n'est être que par quelque chose d'ajouté à l'essence. Dans ses *Quaestiones Quodlibetales* par exemple, il affirme que dans les créatures l'être n'est pas essentiel mais participé[1]. Se réfère-t-on ensuite aux commentaires sur la Métaphysique d'Aristote, son langage devient tout différent. Il reproche à Avicenne d'avoir voulu que l'essence, sous prétexte qu'elle n'est pas son existence, soit être par autre chose qu'elle. L'existence peut être autre que l'essence sans que pour cela le terme *ens* désigne autre chose que l'essence. Tout comme celle-ci est une par tout elle-même sans que rien lui soit surajouté, elle est être par tout elle-même et par rien d'autre[2]. En quoi donc saint Thomas se sépare-t-il d'Avicenne?

D'aucuns expliquent qu'Avicenne a omis de distinguer l'être-nom de l'être-verbe ou participe. L'être-nom se dit de tout

1. Dupliciter aliquid de aliquo praedicatur : uno modo essentialiter, alio modo per participationem : lux enim praedicatur de corpore illuminato participative; sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter. Secundum ergo hoc dicendum est quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem : nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse. *Quodlibetum* 2, a. 3.

2. Sciendum est autem quod circa hoc Avicenna aliud sensit. Dixit enim quod unum et ens non significant substantiam rei, sed significant aliquid additum. Et de ente quidem hoc dicebat, quia in qualibet re quae habet esse ab alio, aliud est esse rei et substantia sive essentia ejus : hoc autem nomen ens significat ipsum esse. Significat igitur, ut videtur, aliquid additum essentiae.

De uno autem hoc dicebat quia aestimabat quod illud unum quod convertitur cum ente, sit idem quod illud unum quod est principium numeri. Unum autem quod est principium numeri necesse est significare quamdam naturam additam substantiae : alioquin cum numerus ex unitatibus constituatur, non esset numerus species quantitatis, quae est accidens substantiae superadditum. Dicebat autem quod hoc unum convertitur cum ente, non quia significat ipsam rei substantiam vel entis, sed quia significat accidens quod inhaeret omni enti, sicut risibile quod convertitur cum homine.

Sed in primo quidem non videtur dixisse recte. Esse enim rei quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen Ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia. *In 4° Metaphysicorum*, lect. 2, n°s 556-558.

intrinsèquement, si bien qu'en ce sens tout est être en vertu de sa propre essence, puisqu'en vertu de celle-ci, il est quelque chose. L'être-verbe au contraire qui signifie l'existence, n'est pas en toute chose un attribut essentiel; tout n'est pas de par sa nature un existant; il n'y a que Dieu qui le soit, s'il est par essence l'existence et si le reste ne l'a que par participation. Il faut nettement discerner les deux sens du mot être et ainsi tout s'arrange. C'est d'ailleurs l'être-nom qui se distribue dans les dix prédicaments et leur est transcendant[1].

Cajétan cependant n'agrée pas cette solution. D'après lui la notion d'être que divisent les prédicaments et qui les transcende, n'est pas l'être-nom mais l'être-verbe[2]. La preuve en est l'identité de l'être et du bien. Puisque l'être est bon, ainsi que le bon est être, et que le bien pour saint Thomas est l'actuel, l'existant en acte, l'être auquel le bien s'identifie, est donc l'être-participe[3].

L'analyse de l'être en tant que substantif le confirme. Il faut ici considérer deux choses : ce qui est à l'origine du nom et ce à quoi on le donne; c'est-à-dire l'existence par laquelle une chose est actualisée et ce qui est actualisé par cette existence. Le terme *ens* n'est donc pas plus l'équivalent d'*esse* que de *essentia*. Il signifie ce qui est, ou plus rigoureusement ce qui est dans un prédicament, rentre dans une catégorie, l'essence, *essentia*, indiquant ce par quoi il y rentre, et l'existence, *esse*, ce par quoi il est. S'il n'est pas précisément l'essence ou l'existence, il est la synthèse des deux. Là gît l'erreur d'Avicenne. Dans l'idée d'être, il a vu l'origine du mot; ce par quoi quelque chose existe : en conséquence il en a fait un attribut extérieur à l'essence. Saint Thomas y a reconnu encore ce qui reçoit le nom d'être et cela l'a retenu de

1. Addunt quoque quod ens nominaliter est divisum in decem praedicamenta et est transcendens conversum cum aliis, proprie loquendo, non ens secundo modo : et ideo reprehensibilis Avicenna qui hanc distinctionem praetermisit. CAJÉTAN, éd. de Maria, p. 87.

2. Mihi autem aliter dicendum occurrit : dico enim quod ens participialiter est id quod est transcendens, divisum in decem praedicamenta. CAJÉTAN, *Ibid.*

3. Secundo (patet) ex eo quod dicit (sanctus Thomas) id quo res formaliter est bona, non esse ens : quod dictum de ente nominaliter falsum est : quia esse actualis existentiae, quo res est ens et bona, est ens participialiter. Ens igitur quod convertitur cum bono, quod est transcendens, divisum in decem praedicamenta, est ens participialiter. CAJÉTAN, *Ibid.*

partager l'opinion de l'arabe, puisque ce qui est, qu'est-ce d'autre que l'essence? Et comme de plus, l'existence d'une chose s'adapte à son essence, l'actualise en la laissant elle-même sans l'altérer ni la faire dévier de sa ligne, son étroite proportion avec elle empêche à la fois d'en faire un attribut accidentel comme tout ce qui s'ajoute du dehors à l'essence, et un attribut substantiel comme ceux qui constituent la définition des choses. Les oppositions apparentes que portait en elle la pensée de saint Thomas, sont réduites. En tant que l'être, *ens*, dit ce qui est, il dit l'essence même de la chose, qui est par elle-même ce qu'elle est, à savoir un rapport à l'*esse*. C'est là un attribut essentiel, l'*ens ut nomen*. L'*ens ut participium* est l'actualité de l'essence, ce par quoi elle existe : en toute autre chose qu'en Dieu ce n'est pas une propriété essentielle. Les deux sens du mot s'impliquent, aussi la notion complète d'être les intègre[1] en sa richesse : elle est la proportion de l'essence à l'*esse* et inversement l'adaptation de celui-ci à celle-là, bref, leur corrélation mutuelle. L'on voit aussi par

1. Sed in Entis nomine duo aspici possunt, scilicet id a quo nomen Entis sumitur, scilicet ipsum esse quo res est; et id ad quod nomen Entis impositum est, scilicet id quod est. Supra enim in principio operis, dictum est ens significare *id quod* est in quolibet praedicamento; et in hoc differe ab essentia, quae significat *id quo* res in praedicamento reponitur. Unde I Physicorum, textu xiii. Aristoteles loco ly ens, ponit ly quod est. Avicenna ergo attendens ad id quo res est, unde nomen entis sumptum est, dixit simpliciter ens esse praedicatum extra essentiam rei. Sanctus Thomas vero intuens id quod est, ad quod nomen Entis impositum est, Avicennae non adhaesit. Namque ipsum quod est, non praedicat aliquid extra essentiam rei. Insuper advertens quod ipsum quo res est, scilicet actualis exsistentia, non est extraneae naturae ab ipso quod est, sed per principia propria ipsius quod est, constituitur, inter praedicata accidentalia ens adnumerare noluit: hoc enim non potest asseri de quocumque alio extra essentiam rei. Nihil enim extra essentiam rei per propria principia ipsius rei constituitur, nisi rei exsistentia. Quodcumque enim aliud per principia propria alterius generis constituitur, scilicet genus proprium et differentiam propriam, et universaliter propria illius praedicamenti principia.

Ipsum autem exsistere non nisi per genus et differentiam et principia ipsius quod est constituitur. Et haec est ratio qua sanctus Thomas arguit Avicennam IV Metaph. ubi supra; unde ens praedicatum de aliquo, puta homine, cum non trahat hominem extra proprium genus et propriam differentiam, nec ratione ipsius quod est, nec ratione ipsius quo est, substantiale praedicatum esse relinquitur cum Aristotele et Commentatore, ubi supra, licet non sit omnino eodem modo substantiale quo praedicata illa, quae in definitione cadunt.

Dicitur... de ente quod quia ens importat aliquo modo ipsum esse, quod pertinet ad quaestionem an est, et non ad quaestionem quid est; ideo a praedicatis quidditativis aliqualiter declinat. CAJÉTAN, *ibid.*, cap. 4, p. 87-89.

conséquent comment et pourquoi l'être et ses propriétés se retrouvent nécessairement en toute nature, qu'on la considère absolument, dans l'esprit ou dans la réalité, mais ne rentrent pas dans sa définition. Toute essence est relative à l'*esse* sans être spécifiée par lui, mais au contraire en le spécifiant. Ce qui est spécifique en elle et donc la définit comme telle, la caractérise, ce sont ses notes internes, non son rapport à l'*esse*.

L'Abstraction de l'Idée d'Être.

Le contenu de l'idée d'être inventorié, comment l'esprit l'élabore-t-il? Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, Cajétan s'en prend à l'opinion de Scot[1]. L'abstraction scotiste nous est connue; Cajétan la décrit ainsi. Par une sorte de déboîtement des concepts, on monte des concepts individuels aux concepts spécifiques, puis aux concepts génériques d'animal, de vivant, de corps, de substance et enfin d'être. Et comme l'analyse du réel et des idées exige ce déboîtement d'entités, leur reconstitution s'opérera par un emboîtement inverse. Après s'être élevé des idées particulières à l'idée la plus générale à travers des idées intermédiaires, par ces mêmes intermédiaires encore, on redescend de l'idée générale aux individus. L'être ne peut plus se dire ou s'abstraire que médiatement de ses inférieurs[2]. Or cela n'est pas admissible. Toute essence est être, une par elle-même, immédiatement, inséparablement. L'être n'est donc pas un degré d'abstraction supérieure quoique semblable à celle des espèces et des genres; ce n'est pas cela qu'il signifie. Pour Cajétan, semble-t-il, par une telle abstraction l'on se meut dans l'ordre de l'essence pure, lequel n'est pas celui de l'être. Et c'est la raison qui détermine le rejet de la thèse scotiste. Puis donc que l'être ajoute à l'essence le rapport à l'existence et qu'il signifie la

1. Cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, CAJÉTAN, col. 1313-1314, 1326.

2. Vertitur ergo in dubium hoc; an ens significet aliquem gradum seu aliquam realitatem abstrahibilem a naturis praedicamentalibus communem eis sicut superius essentiale suis inferioribus, et sic mediate significet praedicamenta : an immediate significet ipsas naturas praedicamentales...

Scotus, ut colligitur ex 1 Sent. dist. 3, q. 2 et 3, et Dist. 8, q. 2, opinatur quod ens significet decem praedicamenta mediate. CAJÉTAN, cap. 1, q. 2, p. 25.

proportion de l'une à l'autre, il ne peut être abstrait à la façon scotiste. L'on n'aurait ainsi qu'une idée, sans détermination particulière sans doute, mais qui resterait celle d'une essence, la plus générale possible. Non. L'être, *ens,* représente les essences en tant que directement susceptibles de l'*esse*[1]. Les deux points de vue sont tout différents, cohérents d'ailleurs l'un et l'autre avec leurs principes respectifs. Parce que l'être implique chez Cajétan la dualité d'essence et d'être, il ne peut être abstrait uniquement comme une espèce ou un genre. Il le peut au contraire chez Scot où il ne suppose pas cette dualité.

Qu'est-ce donc pour Cajétan qu'abstraire l'idée d'être? Simplement dégager, isoler la proportion directe, immédiate et qui se retrouve partout de l'essence à l'être, à l'*esse*. Le traité *De Nominum Analogia* postérieur au *Commentaire sur le De Ente et Essentia* est formel[2], tout en apportant des arguments nouveaux. Vous pouvez de plusieurs espèces, de l'homme, du cheval et de l'oiseau abstraire une idée distincte, celle d'animal, c'est-à-dire une même nature qui leur soit commune, par ce que ces espèces se ressemblent. Mais vous ne pouvez indéfiniment procéder ainsi. A un moment donné, vous arrivez aux toutes premières catégories de substance et d'accident, de quantité, de qualité. Là, vous vous heurtez à une diversité première. « *Non solum eorum quidditates sunt diversae, sed etiam primo diversae* ». Quel élément commun en dégager

1. Ens significat ut conceptum objectalem aliquod reale inventum in omnibus generibus distinctum secundum rationem a propriis conceptibus objectalibus omnium generum, nullum gradum supra naturas genericas, specificas et individuales exprimens...

Si conceptus objectalis entis esset aliquis gradus supra gradus specificos et genericos, tunc consideratis praecise gradibus specificis et genericis cum eorum praecise passionibus, non esset in eis, ut sic, invenire passiones entis. Hoc est falsum. Ergo... Consequenter ens non significat distinctum gradum a naturis specificis et genericis...

Humanitas ut sic .. habet quod sibi debeatur, seu conveniat esse quidditativum et actualis exsistentiae : et sic repraesentatur conceptu formali entis tamquam pars sui objectalis conceptus et entis nomine significatur. Similiter animal haec duo in se habet, et sic de aliis. Unde conceptus objectalis entis sunt naturae genericae et specificae ut habentes esse. CAJÉTAN. *Ibid.*, p. 26, 28-29.

2. Cajétan a composé son Commentaire en 1491 à l'âge de vingt-trois ans, cf. Dr Martin GRABMANN, *Die Schrift « De ente et essentia » und die Seinsmetaphysik des hl. Thomas von Aquin.* Beiträge zur Philosophia und Paedagogia Perennis. Festgabe zum 80 Geburstage von Otto WILLMANN édité par le Dr. WENZEL POHL., p. 104.

Le De Nominum Analogia est daté de 1498.

comme tout à l'heure? Aucun vraiment. Cette diversité pourtant n'est pas insurmontable, pourvu qu'on ne considère plus ces essences absolument, qu'on ne les compare plus entre elles sur le plan de l'essence, mais qu'on les rapporte à un autre ordre, celui de *l'esse* précisément. Ainsi donc le concept d'être ne se distingue pas de ceux de la substance et de la quantité comme celui d'animal se distingue de ceux de l'homme, du cheval et de l'oiseau, en signifiant une nature commune à ces trois espèces. L'idée d'être en laquelle ne résolvent les concepts ne signifie pas une nature commune à la substance et à l'accident, mais une proportion semblable à l'*esse* chez l'un et chez l'autre[1].

Unité proportionnelle de l'Être.

L'unité de l'être et sa simplicité sont ainsi proportionnelles c'est-à-dire celles d'une proportion et l'idée de proportionnalité, est aussi première qu'elle[2]. L'importance doctrinale de ce point apparaîtra par les corollaires qu'il commande. Il en

1. Substantia autem, qualitas, quantitas, quia non habent in suis quidditatibus aliquid praedicto modo abstrahibile (puta entitatem), quoniam supra substantialitatem nihil amplius restat, ideo nullam substantialitatem univocantem inter se compatiuntur. Et quia cum hoc quod non solum eorum quidditates sunt diversae, sed etiam primo diversae, retinent similitudinem in hoc, quod unumquodque eorum secundum suam proportionem habet esse; ideo et in rerum natura non secundum aliquam ejusdem rationis in extremis, sed secundum proprias quidditates, ut commensuratas his propriis esse fundant analogiam id est proportionalem similitudinem. Et in intellectu adunantur ad tot res, quot sunt fundamenta, proportionis similitudine unitas, significatas propter illam similitudinem *entis* nomine et analogice communi nomine vocantur ens. Cajétan, *De Nominum Analogia*, cap. 4, de Maria, p. 258.

Ens distinguitur a substantia et quantitate, non quia significat rem quamdam eis communem, sed quia substantia quidditatem tantum substantiae importat, et similiter quantitas quidditatem quantitatis absolute significat; ens autem significat ambas quidditates ut similes secundum proportiones ad sua esse; et hoc est dicere ut easdem proportionaliter. *Ibid.*, p. 259.

Entis abstractio non consistit in hoc quod entitas apprehenditur et substantia aut quantitas non; sed in hoc quod substantia aut quantitas apprehenditur ut sic se habet ad proprium esse; secundum hoc enim similitudo proportionaliter attenditur et non apprehenditur substantia, aut quantitas absolute. *Ibid.*, cap. 5, p. 261.

2. Ens quoque habere conceptum simplicissimum consonat dictis.. Sed occasio errandi multis est quia in resolutione distincta quaerunt resolvere in unum analogia, sicut convenit resolvi in unum univocatione. Ita quod quaerunt in analogia quasi unum numero terminum, sicut in univocis, cum tamen terminus in analogia sit unum proportionabiliter tantum. Ita quod... resol-

découle en effet que l'unité de l'être et sa simplicité sont différentes de celles des autres idées. Quand j'élabore les idées d'homme, d'animal, de vivant, de corps, etc.., jamais je n'aboutis à une notion dont l'unité soit celle d'une proportion, à un concept que je doive référer à autre chose que lui. Pour penser l'animal, je n'ai qu'à considérer cette idée en elle-même[1]. Pas n'est besoin de penser en même temps le bœuf ou le lion, puisqu'à propos de l'un et de l'autre, mon idée d'animal, en tant qu'idée, reste la même. Que l'animal soit bœuf ou lion, le concept n'en est pas modifié. De même, pour comprendre ce qu'est l'homme, je n'ai que faire de me demander ce que sont le français ou l'anglais. J'ai une idée vraiment une que je puis dégager, envisager isolément de ses réalisations. Quelles que soient celles-ci, son contenu ne change pas plus que ce qui suffit à fonder son objectivité. Les définitions de l'homme et de l'animal sont les mêmes partout : parfaitement uns, ces concepts sont univoques et font abstraction de leurs inférieurs, si je pense ceux-là sans penser ceux-ci. Mais l'idée d'être ne peut pas se comporter ainsi, parce que précisément, pour véritable qu'elle soit, son unité qui est celle d'une proportion, ne peut être la parfaite unité de l'univocité. Si elle suppose le rapport de deux termes, elle admet dans une certaine invariabilité du rapport lui-même la variation des termes. Soit la relation de double. Elle se vérifie de 4 à 2 comme de 6 à 3, et de 10 à 5, sans que la variation des grandeurs proportionnelles la modifie en rien. Même, ces couples proportionnels peuvent constituer une série virtuellement indéfinie. Ce qui vaut de la proportion mathématique se vérifie exactement et mieux encore au niveau de l'être comme tel. La diversité y est une donnée première, conséquence de la dualité d'essence et d'*esse*. Une essence ne peut s'opposer à l'être et ne pas s'opposer, par le fait, à d'autres essences.

vuntur... omnia in conceptum objectivum et mentalem simplicem et unum proportionabiliter.

CAJÉTAN, *Tractatus de Conceptu Entis.* (Inter Opuscula Cajetani.) T. 3, p. 220, Lyon, 1581.

1. In quocumque extremo (puta homine aut leone) consideratur secundum se animalitas, quae est similitudinis fundamentum, invenitur aequaliter abstrahens ab eo in quo est, et nihil includens in uno quod non in alio. CAJÉTAN, *De Nom. Anal.*, c. 4, p. 257.

La diversité multiple des essences est ainsi donnée avec l'opposition fondamentale d'essence et d'être, donc avec l'idée d'être tout court. Celle-ci et la proportion qu'elle révèle, sont pénétrées d'une diversité qu'on ne rencontre pas dans l'idée univoque. L'unité de l'être comme tel n'est plus univoque mais analogue et ne se peut penser sans qu'en même temps l'on pense une diversité[1]. Qui doit pour penser l'être, penser l'essence et l'*esse*, pense *les* essences et l'*esse*, donc le rapport de celles-là à celui-ci, donc une proportion dont les termes varieront sans la faire elle-même varier.

La conclusion est bien assurée. Alors que je puis comprendre l'homme et ne pas comprendre ce que sont le francais ou l'anglais, je ne puis entendre l'être sans entendre en même temps la diversité des essences qu'il réalise et qui le différencient. Telle est la thèse classique des Thomistes d'après laquelle l'idée d'être ne fait pas parfaitement abstraction de ses inférieurs.

Elle offre pourtant prise à des objections que Cajétan

1. Unum autem proportionaliter non est simpliciter unum; sed multa similia secundum proportiones, a quibus ideo non potest abstrahi res una simpliciter, quia similitudo ipsa proportionalis tantum est, et fundamentum non est unum nisi proportionaliter. De ratione siquidem unius proportionaliter est habere quatuor terminos, ut in V Ethic. dicitur. Quoniam proportionalitas, qua similitudo proportionum fit, inter quatuor ad minus (quae duarum proportionum extrema sunt) necessario est, et consequenter unum proportione non unificatur simpliciter, sed distinctionem retinens, unum pro tanto est et dicitur, pro quanto proportionibus dissimilibus divisum non est. Unde sicut non est alia ratio quare unum proportionaliter non est unum absolute, nisi quia ista est ejus ratio formalis; ita non est quaerenda alia ratio, cur a similibus proportionaliter non potest abstrahi res una; hoc enim ideo est, quia similitudo proportionalis talem in sua ratione diversitatem claudit. Cajétan, *ibid.*, c. 5, p. 261-262. Cf. Charles de Moré-Pontgibaud, *Sur l'Analogie des Noms Divins. Recherches de Science Religieuse,* 1930, p. 202 sq.

« C'est la diversité de ces rapports de chaque modalité de l'être à l'acte absolu de l'existence que l'on exprime en parlant d'analogie. *Diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationem entis* (*de Pot.*, q. VII, a. 7). Il est donc impossible d'abstraire l'être de ses analogués... Ce serait donc se méprendre entièrement sur la signification de cette doctrine que de soutenir, comme l'on a fait récemment, que « des notions analogues deviennent univoques à un degré plus poussé d'abstraction » (Rougier, *La Scolastique et le Thomisme,* p. 187). L'être, dit-on, a dans tous les cas une fonction commune qui est d'exclure le néant. Sans doute, mais cette fonction universelle n'est pas univoque. La substance, l'accident, le possible excluent diversement le néant, *secundum prius et posterius;* ils l'excluent dans la mesure toujours variée ou les uns et les autres se rapportent à l'acte de l'être ». A. Forest, *La Structure Métaphysique du Concret selon Saint Thomas d'Aquin,* p. 12.

formule lui-même. Quoi qu'on soutienne, l'idée reste abstraite. Comment continuer à le dire, quand on prétend qu'elle ne fait pas abstraction de ses inférieurs? Veut-on qu'elle implique une diversité? Mais alors si l'on comprend qu'elle ne soit pas univoque, on ne saisit plus comment elle évite l'équivoque. L'équivoque cache sous un mot plusieurs sens différents; donc des notions diverses. N'est-ce pas le cas du terme « être »? Il n'a d'unité que dans le langage, pas dans l'idée[1].

Dans la discussion de ces difficultés Cajétan déploie la subtile pénétration de son esprit. Toute la question pour lui consiste, après avoir distingué l'unité de l'être de celle de l'équivoque, à bien séparer sa diversité de celle de l'équivoque. L'univoque n'est qu'unité : en face de lui, l'être paraît divers. L'équivoque n'est que diversité : à l'opposé l'être va paraître un[2].

Dans l'être en effet, la diversité des essences est réduite à l'unité. Celle-ci la domine et la maîtrise et de là va suivre qu'elle implique la diversité tout autrement que l'équivoque. Dans l'équivoque, la diversité des concepts et des significations est explicite et distincte dans l'esprit. Est-ce que je comprends ce qu'a d'équivoque le mot « rame »? Alors je saisis distinctement les divers sens qu'il cache, sans qu'aucune communauté relie la rame de la barque, à la rame de papier ou à la rame de haricots. Toutes ces significations se présentent à moi sans autre lien intrinsèque que le terme. Or, la diversité que comporte l'idée d'être, n'est pas ainsi explicite et distincte. Quand je pense à la proportion des essences à l'*esse*, je ne détaille pas ces essences; puisque je ne précise pas qu'à son égard elles se comportent de telle ou telle façon[3]. Explicitement, je pense la proportion de l'essence à l'*esse* et rien de plus. Je ne pense pas expressément la substance ou l'accident,

1. Dictum est enim quod analogum plures rationes significat immediate, et haec divisio convenit sibi in quantum aequivocum quoddam est. CAJÉTAN, *ibid.*, c. 9, p. 273.

2. Unum autem non per accidens, aut congregatione (sicut acervus lapidum), sed per se, constat esse etiam unum proportione. *Ibid.*, c. 6, p. 265.

3. Verbi gratia ens non significat habens se ad esse sic vel sic, puta ut substantia, aut ut quantitas; sed si proportionale nomen est, significare videtur habens se ad esse secundum aliquam proportionem quaecumque sit illa. CAJÉTAN, *ibid.*, c. 5, p. 260.

mais d'une certaine manière je m'en dégage et j'en fais abstraction. Je ne considère pas les essences elles-mêmes, c'est-à-dire dans leur définition, leur constitution ; car, à procéder ainsi, l'on s'interdirait de les unifier. On se condamnerait à ne penser en elles et à n'y découvrir que la diversité. Je les étudie dans leur rapport à autre chose qu'elles, à l'*esse,* qui est la raison de leur unité. Je pense donc nécessairement leur diversité dans un principe supérieur d'unité. Inversement aussi, je pense cette unité comme celle d'un divers. Comment penserais-je l'être et ne penserais-je pas l'essence, donc les essences en leur diversité ? Si je ne supprime pas la diversité, puisque je la ramène à l'unité, je ne considère pas davantage la diversité pure, explicite, vu que précisément je la réduis. Je pense la diversité dans l'unité sans la détruire ni l'étaler : ce qui veut dire qu'elle est dans mon idée confusément présente. C'est pourquoi mon concept d'être n'est pas celui des êtres particuliers, ni celui de la substance, ni celui de l'accident, ni ceux de l'homme ou de l'ange. Je le pense sans penser à eux explicitement, tout en les impliquant en lui confusément[1]. S'il déborde les concepts particuliers, il s'étend à tous et n'est en propre aucun d'eux. Il a donc, pourrait-on dire, son autonomie, son individualité comme concept. Pour être lui-même, il faut bien qu'il soit autre que les autres, donc s'en distingue, en fasse en quelque sorte abstraction. Mais justement parce qu'il les déborde, il les enveloppe aussi et les contient. Donc encore, pour être lui-même, il doit inclure leur diversité, n'en pas faire complètement abstraction[2].

1. Si enim conceptus objectalis entis invenitur in omnibus, et nullus conceptus objectalis proprius substantiae aut accidentis invenitur in omnibus, consequens est quod non omnino sunt idem, et quod saltem ratione distinguatur conceptus entis a propriis omnium conceptibus objectalibus. CAJÉTAN, *de Ente et Essentia,* c. 1, q. 2, p. 28.

2. Concedi potest rem analogam abstrahere et non abstrahere ab analogatis diversimode. Abstrahere quidem pro quanto abstrahit ab eis, quemadmodum res ut sic, id est res similis alteri proportionaliter, abstrahit a se absolute sumpta. Non abstrahere vero, pro quanto res ut sic accepta seipsam necessario includit et absque seipsa intelligi non potest. Quod de univocis dici non potest, quia res univoca, absque aliis quibus est univoce communis intelligitur, sic quod eas in suo intellectu nullo modo actualiter includit. CAJÉTAN, *de Nom. Anal.*, c. 5, p. 261.

Abstrahit enim conceptus analogi nominis non sicut unum simpliciter sed sicut unum proportione seu simile secundum proportiones a multis absolute, *ibid.*, p. 262.

Concluons donc. Il est impossible d'isoler dans l'être le divers de l'un ; aussi n'est-ce pas une idée univoque. Mais on n'y peut davantage isoler l'un du divers ; c'est pourquoi ce n'est pas un terme ou une idée équivoques. Ni équivoque, ni univoque, c'est un analogue, c'est-à-dire une idée vraiment une qui doit son originalité à la synthèse qu'elle réussit du multiple et de l'un, de l'identique et du divers. Cette conciliation des contraires dans la priorité d'un des deux sur l'autre la constitue en son intégrité, au point que leur dissociation l'anéantit. Telle est l'idée d'être de par la proportion qu'elle implique.

La Détermination de l'Idée d'Être.

Avec elle et à partir d'elle, l'organisation du réel est possible. Elle porte en soi un principe de différenciation, elle recèle une confuse multiplicité qu'il suffira de révéler, d'expliciter en la développant comme on fait d'une plaque photogra-

In analogia proportionis nomen analogum ad omnes suas significationes indistincte se habere permittitur.

Cautum tamen et attentum oportet hic esse ; quia cum analogi rationes dupliciter sumi possint, scilicet secundum se et ut eadem, et ipsae ut eadem propter identitatis proportionalis naturam non abstrahant a seipsis, et tamen aliquid convenit eis ratione identitatis, seu in quantum eadem sunt, quod non convenit eis ratione diversitatis (ut patet de communibus eis), videtur quod duo incompossibilia secundum apparentiam, analogi rationibus conveniant, scilicet quod ipsae ut eadem non abstrahant a seipsis, et quod ipsae ut eadem aliquid causent et habeant, quod non ut diversae, reduplicarique possint ut eadem, non reduplicatis ut diversae sunt. Haec enim non solum compossibiliter, sed necessario simul sibi vindicat identitas proportionalis ; quoniam et extrema uniri omnino non patiens, ab eis omnino abstrahi non permittit, et extrema aliqualiter indivisa et eadem ponens, ut eadem ea considerabilia et reduplicabilia exigit. Sicque fit, ut in analogo secundum identitatem in se clausam, ad diversitatem rationum in se quoque clausam, comparato, abs-ractio quaedam (quae non tam abstractio, quam quidam abstractionis modus est) inveniatur ; propter quam non solum ab analogatis (puta substantia et quantitate) analogum, puta ens, abstrahere dicitur, ut supra diximus ; sed ab ipsis ejus rationibus, seu a diversitate ipsarum rationum ejus, puta, rationis entis in substantia, et rationis entis in quantitate.

Non quia quamdam rationem eis communem dicat, quia hoc est fatuum, nec quia illae rationes omnino sint eaedem, aut eas omnino uniat, quia sic non esset analogum sed univocum ; sed quia eas proportionaliter adunans, et ut easdem proportionaliter significans, ut easdem considerandas offert, annexa inseparabiliter diversitate quasi seclusa, et identitate proportionali unit, et confundit quodammodo diversitatem rationum. Sicque non sola significationum in voce confusio, analogo convenit, sed confusio quaedam conceptuum, seu rationum fit in identitate eorum proportionali ; sic tamen ut non tam conceptus quam eorum diversitas confundatur, *ibid.*, p. 263-264.

Les chapitres 5 et 6 seraient à citer en entier.

phique. Les êtres ainsi se distingueront et s'ordonneront, si bien que leur diversité gardant de l'unité, ils formeront un ensemble, un univers.

Quand je connais l'être, c'est-à-dire la proportion de l'essence à *l'esse*, j'ai quelque chose qui se vérifie en tout ; en connaissant l'être comme tel, je connais en un certain sens tous les êtres[1]. Si je comprends dans un être la proportion de l'essence à *l'esse*, je la connais implicitement dans les autres et l'idée que je me fais d'un, vaut des autres proportionnellement; le raisonnement que je mène à propos d'un dans l'être se répètera proportionnellement d'un autre dans l'être. Concluez dans un cas de l'immatérialité d'une âme à son intellectualité, vous devrez conclure de même en tout cas pareil. Grâce à cela je puis me rendre compte du degré de perfection des choses. Selon qu'un des deux termes se réalise en elles plus parfaitement, l'autre s'y retrouvera mieux. La notion d'essence par exemple se vérifie mieux de la substance que de l'accident : à l'inverse de la substance qui se suffit quant à sa définition, l'accident est besogneux d'autre chose que lui. L'idée d'un sujet dans lequel il soit reçu, fait partie de sa nature et rend son essence incomplète. Il est donc moins être que la substance : en lui comme en elle, il y a proportion à *l'esse*, mais la notion d'être est cependant mieux réalisée en elle qu'en lui[2].

Grâce encore à la dualité intérieure à mon idée d'être, je

1. In univocis... unius definitio est completa alterius definitio, et e converso. In analogis autem... unius definitio est proportionaliter alterius definitio. *Ibid.*, c. 7, p. 269.

Rationes entis analogi ut superius diximus possunt dupliciter accipi. Uno modo secundum se, in quantum ab invicem distinguuntur et ea quae conveniunt eis ut sic seu ex hoc. Alio modo in quantum sunt eadem proportionaliter. Primo modo acceptae vitium aequivocationis inducerent, si quis eis uteretur, ut patet. Secundo autem modo eis utendo, peccatum nullum incurritur; eo quod quidquid convenit uni, convenit etiam alteri proportionaliter; et quidquid negatur de una, negatur proportionaliter de alia : quia quidquid convenit simili in eo quod simile, convenit etiam illi cujus est simile, proportionalitate semper servata. *Ibid.*, c. 10, p. 276.

Conceptus iste unus numero in mente secundum esse repraesentativum, nec repraesentat unam solum naturam, sed ultra unam quam determinate repraesentat (a qua est impressus) repraesentat implicite caeteras similes illi primo repraesentatae secundum id in quo proportionabiliter eis similis est. Cajétan, *Tract. de Conceptu Entis, loc. cit.*, p. 220.

2. Cajétan, *de Ente et Essent.*, c. 2, p. 31-32; c. 7, p. 213 sq. ; *de Nom. Analog.*, c. 8, p. 271-272.

puis hiérarchiser les êtres. L'analogie de proportionnalité loin de s'y opposer le réclame : en quoi elle se distingue une fois de plus de l'univocité. L'attribution d'une idée univoque à ses inférieurs ne les hiérarchise pas. Réalisez l'idée d'homme en autant d'individus qu'il vous plaira, vous ne pourrez jamais qu'en faire des égaux. Ont-ils tous la nature humaine? L'un n'est pas plus homme que l'autre et il n'y a là ni premier ni dernier. Il n'y a pas au contraire d'ex aequo, lorsqu'il s'agit d'une perfection analogue. Une perfection possédée selon des proportions différentes, l'est inégalement. Il y a donc en elle possibilité de situations diverses selon qu'elle est réalisée ici à plein, là selon une participation plus ou moins déficiente. Il y aura dès lors un premier, un second et un dernier et de par la vertu même de la proportionnalité les êtres s'échelonnent par degrés[1]. Ainsi le concept imparfait d'être se précise en de nombreux concepts particuliers d'êtres distincts; si bien que les concepts se disposent dans l'esprit comme les êtres dans le réel. L'ordonnance des premiers reproduit l'organisation des seconds de telle façon que l'analogie de proportionnalité propre à l'être ordonne les analogues par rapport à l'un d'entre eux. L'analogie qui embrasse tous les êtres, les créatures et Dieu, ne rapporte pas les créatures et Dieu à une idée supérieure aux deux, mais rapporte les créatures à Dieu comme à leur principe. *Analogia non est ibi duorum ad tertium, sed unius ad alterum.* En tant que distincte de tout objet particulier, l'idée d'être peut garder en notre connaissance une certaine prio-

1. (Analogi divisio differt ab univoca) tertio ex parte ipsarum partium subjectivarum..., quia partes divisionis univocae, licet ordinem habeant secundum se (et originis, ut dualitas est prior trinitate; et perfectionis, ut albedo est perfectior nigredine), tamen secundum divisi rationem, puta numeri, aut coloris, neutra altera prior, aut posterior est; sed omnes aequaliter indivisi ratione communicant. Analogata vero, quae analoga divisione constituuntur, non solum secundum se, sed etiam in ipsius analogi, quod dividitur, ratione ordinem habent, et aliud prius, aliud posterius est; adeo ut in uno eorum tota ratio divisi salvari dicatur, in alio autem imperfecte et secundum quid. Quod non est sic intelligendum, quasi analogum habeat unam rationem quae tota salvetur in uno, et pars ejus salvetur in alio, quoniam puerile est hoc. Sed cum totum idem sit quod perfectum, et analogo nomine multae importentur rationes, quarum una simpliciter et perfecte constituit tale secundum illud nomen, et aliae imperfectae et secundum quid; ideo dicitur, quod analogum sic dividitur, quod non tota ratio ejus in omnibus analogatis salvatur, nec aequaliter participant analogi rationem, sed secundum prius et posterius. CAJÉTAN, *de Nom. Anal.*, c. 9, p. 274.

rité logique, en ce sens que lorsque je l'ai, je n'ai pas encore l'idée de Dieu. Mais quand je l'explicite, je vois qu'elle dispose les choses selon leur relation à Dieu, car elle se réalise à plein en Lui[1], tandis qu'elle est dégradée ou altérée en elles. Alors la connaissance achevée s'accorde entièrement avec le réel, car cet accord était déjà dans le germe. L'un et l'autre ont la cohésion d'un même développement interne.

Il faut en effet distinguer le concept formel et le concept objectif[2]; le verbe mental que l'esprit forme en lui, et l'objet que par ce verbe il saisit. Le mot par lequel il s'exprime, signifie l'un et l'autre, l'objet comme ce qui est connu, le verbe mental comme ce par et dans quoi l'on connaît. Or le concept formel et le concept objectif ont même structure car ce qui fonde la proportion de l'essence à *l'esse* que révèle l'idée, est cette même proportion telle qu'elle se rencontre dans les choses. Cette dualité dans la connaissance n'est que l'expression d'une dualité dans le réel[3]; la loi de l'un traduit ainsi la loi de l'autre sans qu'il y ait une opposition quelconque du réel et de l'idée, du logique et de l'ontologique. Dans l'un comme dans l'autre et de la même façon sont conciliés le multiple et l'un.

§ 2. — Sylvestre de Ferrare.

François de Sylvestris Ferrariensis adopte la position de Cajétan, au « génial ouvrage » duquel il se réfère[4] et avec lequel il échangea sur cette question une correspondance. Il a cependant des précisions et des nuances qui méritent qu'on

1. Sanctus Thomas etiam ens prius non esse primo analogato, nihilque Deo prius secundum intellectum esse dicit pluries, *ibid.*, c. 11, p. 280.

Un passage de l'Opuscule *De Natura Generis* dont l'authenticité reste discutée traduit bien cette doctrine : « In ente duplex analogia reperitur. Dicitur enim ens de Deo et de creatura, sed per prius de Deo et per posterius de creatura... Propter hanc tamen analogiam non sequitur ens esse prius utroque, Deo scilicet et creatura, sicut prius est ens substantia et accidente de quibus analogice dicitur. Ad cujus evidentiam est sciendum, quod quando tota ratio analogi reperitur in altero de quibus praedicatur, sicut tota ratio entis absolute in Deo reperitur, tunc non erit praedicatum prius utroque, um praedicatum non excedat subjectum ». C. 1, *Inter opera sancti Thomae*. Parme, t. XVII, p. 8.

2. Cajétan, *de Ente et Essent.*, c. 1, q. 2, p. 26. Conceptus est duplex formalis et objectalis.

3. *Ibid.*, p. 26-28.

4. In I C. G., c. 34, n° XI, édition de Léon XIII.

expose brièvement sa pensée. Chez lui la notion d'être n'est pas étudiée ex professo comme chez son confrère, mais le commentaire des textes de saint Thomas sur Dieu, sa nature, lui a fourni l'occasion de l'analyser.

Au chapitre 25 du premier livre de la *Summa contra Gentiles,* saint Thomas démontre que Dieu ne rentre pas dans un genre : en Lui l'essence est l'existence, l'être même. Or selon l'être, rien n'est classé dans un genre; sans quoi il s'en suivrait que l'être est un genre, l'être qui signifie l'existence, « *sic ens esset genus quod significat ipsum esse* ». La clarté de l'expression soulève une difficulté. Comment l'*esse*, l'existence, peut-il faire partie de la notion d'être, *ens?* L'être, *ens,* est une propriété essentielle en toutes choses, alors que l'*esse* ne l'est qu'en Dieu. N'y a-t-il pas là confusion de deux notions?

Voici d'ailleurs d'autres passages qui corsent le problème. Cajétan les a rencontrés mais ne les a pas discutés comme le Ferrarais. Il y est question de l'être et du bien, et de leur identité. L'être est le bien, et la réciproque est aussi vraie, le bien, c'est l'être. Selon qu'une chose est bonne, ainsi elle est être. Or rien n'est bon par essence que Dieu, le reste ne l'étant que par participation. D'où la conséquence que tout ce qui n'est pas Dieu n'est être que par participation, et que l'être, *ens,* c'est l'être-participe.

Veut-on une preuve de plus? Dans la *Somme* et les *Questions Disputées* saint Thomas répète que ce qui fait la bonté d'une chose, sa qualité, sa valeur, c'est son actualité, ce qu'elle a d'acte. Le bien est l'être en acte. En cela se différencie le bien du vrai. Tandis que le vrai, c'est l'idée de l'être dans l'esprit, *verum est in intellectu,* le bien est la réalité même de l'être, *bonum est in re.* Il ne faut d'ailleurs pas pousser trop loin l'opposition du bien et du vrai. Pourquoi l'idée d'être en effet est-elle antérieure à celle du bien? Parce qu'elle dit du connaissable et que la connaissance précède et guide le désir. Mais encore, qu'est-ce que le connaissable, sinon ce qui est en acte, l'actualité des choses étant leur lumière[1]? D'où il suit que l'être est l'objet propre

1. Secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX Metaphys. Unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est

de l'esprit, la première idée intelligible antérieure au bien. D'où il suit aussi que l'être comme vrai, c'est l'être en acte, que la notion d'être est celle de l'être en acte : *ens* = *ens in actu*. Donc encore l'être et le bien étant identiques, et le bien étant l'être en acte, l'être comme bon, c'est toujours l'être en acte. Toutes les exégèses des textes de saint Thomas conspirent dans une même conclusion : la notion d'être, *ens*, implique l'actualité, l'*esse*, l'être-participe. Identifions l'*ens* à l'*esse*.

La dualité d'Essence et d'Esse dans l'Idée d'Être.

Avec des traits qu'elle lui ajoute, la solution du Ferrarais, comme celle de Cajétan, tient toute dans la dualité d'essence et d'*esse* intérieure à la notion d'être. Qu'on envisage en celle-ci le substantif ou le participe, dans un cas comme dans l'autre, l'*esse*, l'existence ou l'essence qui en est le sujet, sont enveloppés quoiqu'en sens inverse.

Que signifie le participe, sinon l'existant? Et qu'est-ce que l'existant, sinon l'actualité, l'existence de quelque chose? Ainsi le verbe suppose un sujet. Le qualificatif *blanc* exprime d'abord la blancheur, mais en impliquant quelque chose qui possède cette qualité. Il suppose un sujet blanc. Réciproquement que veut dire le nom, sinon une essence quelconque tout d'abord, mais en tant qu'elle reçoit de l'existence sa dénomination. Tout à l'heure le verbe supposait le sujet, maintenant le sujet réclame le verbe comme ce qui lui vaut son appellation[1].

primum intelligibile. I P., q. V, a. 2. Cf. encore I P., q. V, a. 1 et 3; q. VI, a. 3, ad 2; *de Verit.*, q. XXI, a. 1, 2, 3, 5.

1. Pro solutione hujus dubii, quia tota difficultas consistit circa significatum hujus termini *ens*, considerandum est quod licet ens tam nominaliter quam participialiter sumptum importet *esse*, utroque enim modo ens significat *quod habet esse;* tamen aliter importatur per unum modum quam per alterum. Si enim participialiter sumatur, ut idem est absolute quod *existens*, esse importatur tamquam principale et formale significatum, eo quod est abstractum hujus concreti *ens;* id autem quod habet esse importatur secundario, tamquam susceptivum esse; sicut *album* primo et formaliter importat albedinem, quod est ejus abstractum, secundario autem importat subjectum, eo quod ipsam albedinem significat per modum alteri inhaerentis. — Si autem nominaliter sumatur, sic *esse* non est ejus abstractum sed *essentia*. Ideo principaliter ejus significatum non est esse, sed essentia; esse autem importatur per ipsum tanquam id a quo nomen imponitur; sicut si lapis dicatur esse *quod offendit pedem*, offensio pedis importatur secundario tanquam id a quo imponitur

Il suit de là que l'idée de participation n'est pas absente de l'être pris comme nom. Sans doute ainsi l'être se dit essentiellement des choses puisqu'il dit leur essence et sous cet aspect s'identifie à elles. Mais puisqu'il signifie celle-ci dans sa relation à l'existence qui ne lui est pas due, et à laquelle elle participe ou peut participer, il implique outre l'idée d'essence qui nécessairement est quelque chose, à savoir ce qu'elle est, l'idée d'une propriété dont cette essence jouit et qui ne lui est pas identique. De ce point de vue, il faut bien convenir qu'à l'idée d'être qui se dit essentiellement de tout, se joint l'idée d'être qui se dit par participation. Dès lors qu'une même chose soit de l'être essentiellement et bonne par participation, cela ne s'oppose pas, si les deux formules soulignent simplement un des deux aspects de l'être pris comme nom. Celui-ci, *ens ut nomen*, signifie premièrement l'essence, mais secondairement *l'esse*, vu qu'il traduit le rapport de la première au second. Or justement parce que l'*ens ut nomen*, signifie secondairement *l'esse*, il peut être identique au bien. L'un et l'autre ne sont réellement qu'une même chose, *bonum et ens convertuntur*[1].

Qu'on se garde d'ailleurs de confondre être en acte et existence, *ens in actu* ou *ens participialiter sumptum*, car ces deux expressions ne coïncident pas. La première représente l'essence en tant qu'actuellement existante, c'est-à-dire d'abord une essence, puis son actualité. La seconde au contraire exprime d'abord l'actualité, la réalité, ensuite ce qui jouit de cette réalité. Vouloir que le bien soit l'être en acte n'est pas du tout l'identifier avec l'être-participe mais au contraire avec l'être comme nom[2].

nomen, essentia autem ejus tanquam principale significatum. Patet autem hoc ex sancto Thoma X *Metaph.*, in expositione text. 8, ubi ait quod *ens per decem praedicamenta divisum significat ipsas naturas decem generum secundum quod sunt actu vel potentia*, in I C. G., c. XXV, n° VII, 1.

1. Nominaliter accipiendo ens, aliquid potest dici ens per participationem ratione significati secundarii et ejus a quo nomen imponitur, licet ratione significati primarii non sit ens per participationem sed per essentiam. *Ibid.*, n° VIII, 2, et aussi 3.

Accipitur *ens* secundum quod significat *esse*, non quidem tamquam principale significatum, sed tanquam id a quo imponitur nomen. Et tale est ens nominaliter sumptum... Non est falsum, immo verum est quod ens quod significat esse tanquam id a quo nomen imponitur, essentialiter de rebus praedicetur quantum ad suum primum et formale significatum. *Ibid.*, n° IX.

2. Attendendum autem quod non est idem dicere *ens in actu* secundum

Il y a de même des nuances entre l'être pris absolument, *ut nomen*, et l'être en acte. L'un désigne l'essence, en indiquant *l'esse* à l'origine de cette dénomination; il ne signifie pas que cette essence est présentement réalisée, mais seulement qu'elle est réalisable. Le second donne cette essence comme actuelle. La bonté d'une chose laquelle est son actualité, n'est ni seulement son essence, ni son existence seule, mais l'essence en tant qu'actuelle[1]. Ainsi l'*esse* ou l'existence à laquelle de par la notion d'être, l'essence est relative, est l'achèvement de celle-ci, son acte en un mot. L'être-nom, *ens ut nomen*, oriente l'essence vers l'*esse*, comme vers ce qui l'accomplit[2].

L'Unité proportionnelle de l'Être.

Ici encore l'unité de l'être comme tel est l'unité d'une proportion, celle de l'essence à *l'esse*. Il suit de là toujours que de par sa nature elle implique une diversité, puisque les termes varient sans que tout rapport soit détruit. Sur ce point le Ferrarais prend franchement position. Doit-on tenir, demande-t-il, que l'idée d'être en son unité fait abstraction de toute

quod ens dividitur per ens in actu et ens in potentia, et *ens participialiter sumptum*. Quia ens actu quod dividit ens, primo et formaliter significat essentiam, sicut et ens quod dividitur : sed significat illam ut est sub esse actualis existentiae; per quod differt ab ente in potentia, quod significat essentiam absque esse actuali. Et ideo ens in actu secundario significat esse. Ens autem participialiter sumptum, quod idem est quod *existens*, ut dictum est, significat primo et formaliter ipsum esse; secundario autem ipsam essentiam cui convenit esse suo modo. Unde licet velit sanctus Thomas quod bonum convertatur cum *ente in actu*, non tamen vult quod convertatur cum *ente participialiter sumpto*, quantum ad significatum primum et formale. *Ibid.*, nº VIII, 2.

1. Ad hujus evidentiam considerandum est primo, quod aliud est dicere *ens absolute*, et aliud dicere *ens in actu*. Ens enim absolute sumptum significat tantum essentiam tanquam id cui nomen imponitur; esse vero significat tanquam id a quo imponitur nomen. Ens vero in actu non significat tantum essentiam, sed etiam ipsum esse. Unde entitas in actu, quae est formale significatum entis in actu, dicit essentiam primo et secundario connotat esse, non tantum ut a quo nomen imponitur, sed etiam ut actualitatem essentiae.

Considerandum secundo quod, cum bonum et ens actu sint essentialiter convertibilia, oportet ut, sicut ens actu significat formaliter essentiam et esse, ita etiam bonum illa significet. Et similiter oportet quod bonitas quae est formale significatum boni, illa duo includat, sicut ab entitate in actu includuntur. Et sic bonitas non dicit tantum essentiam rei, neque tantum esse, sed *essentiam sub esse*. *Ibid.*, nº XI, 1 et 2.

2. *Ibid.*, nº XI, 3.

multiplicité? D'aucuns le veulent, pour qui l'être peut s'en distraire non du point de vue objectif, mais du point de vue logique. Or il n'y a pas lieu d'après lui d'opposer l'unité logique de l'être à son unité réelle : dans l'idée, il implique en son unité les autres concepts, comme il implique dans la réalité les natures diverses[1].

Il faut en effet dans ce concept distinguer deux choses : le concept de l'objet représenté qu'on attribue aux divers êtres et le concept du nom, de sa signification verbale[2]. Je puis par exemple consulter le dictionnaire sur le sens du mot « être », comme sur celui de n'importe quel autre, sans me soucier de la nature des choses qui se cachent dessous. Je peux me faire une idée de ce qu'est l'être ou une idée du mot « être ». Dans le premier cas j'ai du concept d'être une vue adéquate et parfaite, non seulement en tant qu'il est attribué aux choses, réalisé en elles, mais en tant qu'il en représente la nature et l'essence. Dans le second cas au contraire, je n'ai qu'une vue inadéquate, imparfaite qui s'arrête au terme et ne pousse pas jusqu'à la chose même[3]. Aussi n'y a-t-il pas d'inconvénient à dire que ce concept là fait logiquement abstraction des autres, en est distinct. Tout terme d'un lexique possède un sens propre, autre que celui de ses voisins, indépendant d'eux. Pourquoi n'en irait-il pas ainsi du terme « être »? Il signifie une similitude générale des choses, sans en représenter parfaitement le fondement[4]. C'est tout et cela ne va pas loin.

Mais il n'en est pas ainsi quand il s'agit de ce que représente le concept et non plus du mot qui l'exprime. Impossible alors d'isoler dans l'esprit le concept d'être et les autres. Impossible qu'il en fasse logiquement ou réellement abstraction. La conséquence serait son univocité, qui est inadmissible. Entre lui et les concepts univoques la différence précise est celle-ci : eux, dégagent des objets les ressemblances qui les

1. Alii vero tenent *ens* non dicere unum conceptum mentalem adaequatum praecisum a conceptibus inferiorum, sicut nec unum objectivalem sed sicut dicit ipsa analogata ut sunt unum proportione sive ut similia, ita dicere omnes conceptus mentales analogatorum ut sunt unus conceptus proportionaliter. (Quae opinio) mihi videtur verior et conformior doctrinae philosophorum et sancti Thomae. In I C. G., c. 34, n° XII-XIII.

2. SUAREZ, *Disp. Metaphys.*, Disp. 2, Sect. 1, n° 3.

3. FERRARIENSIS, in I C. G., c. 34, n° XIII.

4. *Ibid.*, n° XV.

rapprochent et laissent de côté les divergences qui les séparent ; lui, discerne un élément commun mais ne l'isole pas tellement qu'il ne le dise plus réalisé ici et là selon la manière propre à chacun. La ressemblance qu'il abstrait, est celle d'une proportion[1].

Ainsi pour le Ferrariensis l'*ens ut nomen* et l'*ens ut participium* signifient quoiqu'en sens inverse la dualité d'essence et d'*esse*. Le premier à partir de l'essence, le second à partir de l'*esse*. Le premier ne fait donc pas abstraction de l'existence, mais exprime les essences en tant qu'elles sont actuelles ou possibles. De plus, si l'on pousse au delà du mot pour inventorier l'idée, et son contenu, le concept d'être enveloppe l'unité et la multiplicité, l'identité et la diversité d'une proportion qui n'est pas détruite alors que ses termes varient à l'infini, mais demeure dans l'esprit comme dans la réalité. Ce ne sont pas là des thèses différentes de celles de Cajétan. Ces thèses communes se résument ainsi.

« Le concept de l'être analogue n'est pas le concept d'une relation, comme on l'a parfois prêté à tort aux thomistes ; c'est le concept de ce qui fonde cette relation à l'existence ; nous ne disons pas : « Ens est habitudo ad esse » ; mais : « Ens est id cujus actus est esse ». Et cet *id* exprime confusément tous les analogués en tant qu'ils se ressemblent par leur rapport varié à l'existence. Ce rapport n'est pas une relation accidentelle, comme la paternité, c'est une *relation essentielle* ou *transcendantale*, en d'autres termes c'est l'essence même en tant que relative à l'existence, comme l'intelligence est relative à l'intelligible.

« Le concept d'être a bien une certaine unité, c'est ainsi que nous pouvons penser à l'être sans penser *explicitement* à ses analogués : Dieu et la créature, la substance et l'ac-

1. Dicendum ergo est quod *ens* non habet unum praecisum conceptum mentalem perfectum et adaequatum, sed immediate dicit conceptum substantiae, quantitatis, qualitatis, et aliorum, ut sunt unum similitudine et proportione : sicut et ex parte rei omnes illas naturas immediate significat ut proportionales sunt et similes respectu ipsius esse. Et in hoc differt a conceptu univoci : quia conceptus univoci non est multi conceptus ut sunt unus conceptus secundum proportionem, sed est simpliciter unus ; sicut et res primo per ipsum significata, si sit univocum metaphysice, est una. Hoc autem quod dicimus, *quod habet esse*, est conceptus entis imperfectus et inadaequatus entium, ipsa repraesentans ut sunt similia. *Ibid.*, n° XV et aussi n° XIII, 2.

cident; c'est ainsi encore que la métaphysique, qui a pour objet l'être en tant qu'être, peut être une science une. Mais l'unité de ce concept n'est pas absolue, car il contient actuellement et implicitement une multiplicité. Il est impossible en effet de concevoir *positivement l'être actuel dont l'actualité est essentiellement variée*, sans penser *confusément* ou *implicitement* à l'être qui existe par soi et à l'être qui n'existe pas par soi. Et ce n'est là d'ailleurs qu'un concept *inadéquat* de l'être actuel; pour en avoir un concept *adéquat* il faudrait penser explicitement à la variété qui lui est essentielle. Voulons-nous abstraire l'être de ses anologués ? Nous le définissons : ce dont l'acte est d'exister. Mais même alors, ce rapport à l'existence étant *essentiellement varié* ne peut être conçu sans qu'on pense au moins confusément aux membres de la proportion dans lesquels il se réalise. Tandis qu'on peut très bien penser à l'animal sans penser confusément aux différentes espèces d'animaux; l'animalité se réalisant de la même manière en toutes ces espèces peut s'abstraire *parfaitement* des différences spécifiques qui lui sont intrinsèques (*perfecte praescindit* a differentiis specificis)[1] ».

§ 3. — Scot, Suarez et les Thomistes.

Il est permis maintenant, pour en mieux apprécier la portée de comparer et de caractériser les théories et les méthodes de Suarez, des Scotistes et des Thomistes. Leurs divergences doctrinales dérivent de cette divergence première : l'absence ou la présence dans la notion d'être d'une dualité d'essence et d'*esse :* d'où il suivra que l'abstraction pourra être poussée jusqu'à complète « désessenciation » ou que cette désessenciation ne sera pas possible. Son unité sera donc ou ne sera pas celle d'une proportion, et dans ce cas elle dira seulement l'*ens ut nomen*, l'essence réelle en général. Que si à ce propos les uns et les autres se rencontrent dans des expressions identiques, cela ne doit pas donner le change. Pour Suarez comme pour le Ferrariensis par exemple, l'être comme tel signifie l'être nom, donc l'essence. Sans doute aussi pour l'un comme

1. P. Fr. R. Garrigou-Lagrange, O. P., *Dieu. Son Existence et Sa Nature*, 1915, p. 537-538.

pour l'autre, indique-t-il l'*esse* à l'origine de cette appellation. Mais les ressemblances s'arrêtent là. Chez les Thomistes, l'être désigne l'essence en l'orientant vers l'*esse*, donc vers un terme autre qu'elle. Si ce rapport à l'*esse*, est à l'origine du nom d'être, *ens*, que reçoit ici l'essence, celle-ci ne peut pas ne pas y être rapportée, et l'*ens ut nomen* ne peut pas faire abstraction de l'existence[1]. Pour Suarez au contraire, puisque l'être comme tel représente à la fois l'actuel qui existe et le possible qui n'existe pas, il ne le peut qu'à la condition ne ne pas affirmer et de ne pas nier l'existence actuelle, c'est-à-dire d'en faire abstraction. Son idée d'être comme tel est celle d'un être réel qui n'est ni l'actuel ni le possible et d'après lequel on juge l'un et l'autre.

Les Thomistes voient à cela des difficultés. Cette idée d'un réel qui est au-dessus du possible et de l'actuel a quelque chose de mystérieux. Pour eux l'actuel et le possible ne subdivisent pas une idée antérieure ou supérieure qui les dominerait et qu'ils restreindraient. L'actualité est une notion qui emporte par soi sa possibilité : ce qui est, évidemment peut être; *ab actu ad posse valet illatio*. L'idée d'existant entraîne celle du possible; de l'existence se conclut la possibilité. Mais bien que l'inverse soit faux, et que de la possibilité d'une chose ne suive pas son existence, cette possibilité toutefois s'estimera par son rapport à l'existence. Pour nier l'existence actuelle, le possible ne nie pas toute existence; il n'exclut pas par exemple l'existence possible[2]. Qu'est-il

1. « Pour saint Thomas... le concept d'être, c'est le concept de la proportion de l'essence et de l'existence... Suarez rejette cette proportionnalité », A. MARTIN, *Suarez Métaphysicien* (*La Science Catholique*, 1898, p. 690 et 692). Cf. aussi E. HUGON, O. P., *Cursus Philosophiae Thomisticae. Metaphysica Ontologica*, 1, p. 11-12, n°s VI-VII; B. DE SOLAGES, *Le Procès de la Scolastique. Revue Thomiste*, 1927, p. 482, note; M. FATTA, *Lineamenti di Metafisica Generale*, p. 51.

2. « Il faut se rappeler que l'être pour saint Thomas est « ce dont la perfection est d'exister, de même que la perfection du vivant est de vivre ». Il s'agit d'une perfection d'un acte immédiatement proportionné à la nature dont il est l'acte : l'être, c'est donc la chose en tant qu'elle possède une existence proportionnée à sa nature...; si l'essence est logique, l'existence proportionnée sera une existence idéale; si l'essence est réelle, l'existence sera aussi réelle ». A. MARTIN, *ibid.*, p. 690.

Le P. DE RÉGNON dans sa *Métaphysique des Causes* (Livre III, chapitre III, art. 2, n° 3, p. 215-216, 1886) affirme : « L'existence précède la possibilité... L'actualité précède la possibilité ».

« L'essence ne désigne pas chez saint Thomas, à la façon d'Avicenne, une

d'autre que la capacité de pouvoir être actuellement réalisé? C'est pourquoi la notion thomiste d'être représente le possible et l'actuel, non en les rapportant à une idée supérieure, mais en les ordonnant l'un vers l'autre de par la proportion même de l'essence à l'*esse*. *Non est ordo duorum ad tertium sed unius ad alterum.* L'être ici est soit l'existant, soit ce qui peut exister.

Est-ce pour avoir senti l'incertitude de sa position, qu'après avoir défini la notion d'être réel indépendamment de l'actuel, Suarez semblant se reprendre, ajoute qu'elle s'estime cependant d'après son rapport à l'existence actuelle ? Qu'est donc alors cette notion d'être qui ne peut se dire des choses sans ramener l'idée d'existence actuelle comme son origine et doit en faire néanmoins abstraction ? Comment faire abstraction de ce que forcément l'on rappelle? Énigmes[1].

De cette analyse initiale du contenu de l'idée d'être découlent les thèses contraires suivantes. Parce que le concept d'être implique la dualité d'essence et d'*esse*, il est en lui-même différencié, donc analogue, donc il ne fait pas abstraction de ses inférieurs. Mais s'il n'implique pas cette proportion, il n'est pas en lui-même différencié, donc fait abstraction de toute diversité, donc est univoque. « L'unité logique de l'*ens* univoque représente aux yeux de Scot l'unité d'un véritable *ratio objectiva,* qui demeurerait en résidu après abstraction de toutes différences quelconques; tandis que l'unité analogique

nature qui pourrait être saisie comme telle, indépendamment de son rapport à l'existence; ce qui sépare ici les deux philosophes, c'est la doctrine de la nécessité grecque d'une part, de la liberté chrétienne de l'autre. On ne définit pas une existence possible si l'on ne fait pas intervenir l'idée d'une existence possible. Ainsi concevoir l'essence comme une réalité qui attendrait pour ainsi dire du dehors que l'existence vienne s'ajouter à elle, c'est un réalisme beaucoup trop simple à manier ». A. FOREST, *La Structure Métaphysique du Concret selon Saint Thomas d'Aquin*, p. 154.

1. Idem enim est significare quidditatem realem quod significare essentiam realem, quam significat ens ut praescindit ab actuali existentia : quia essentia et quidditas idem omnino est, solumque etymologia nominum est diversa. Quod vero essentia aut quidditas realis sit, intelligi non potest sine ordine ad esse et realem entitatem actualem : non enim aliter concipimus essentiam aliquam quae actu non existit, esse realem, nisi quia talis est, ut ei non repugnet esse entitatem actualem, quod habet per actualem existentiam : quamvis ergo actu esse non sit de essentia creaturae, tamen ordo ad esse, vel aptitudo essendi est de intrinseco et essentiali conceptu entis : atque hoc modo ens praedicatum est essentiale. SUAREZ, *Disp. Metaph.*, Disp. 2, Sect. 4, n° 13.

de l'*ens analogum*, pour les thomistes, ne saurait faire positivement abstraction des premières différenciations de l'être : toujours elle les enveloppe dans sa signification objective, soit confusément (d'où l'apparence d'univocité) soit distinctement (lorsque l'analogie foncière du concept se révèle) »[1]. Scot, le Ferrariensis et Cajétan sont parfaitement logiques avec eux-mêmes. On peut trouver que Suarez l'est un peu moins, lui qui n'a pas conclu de l'unité parfaite de l'idée à son univocité. Aussi parmi ses disciples, quand d'aucuns le suivent sur ce point, d'autres s'en écartent pour défendre cette univocité[2].

De là encore dans la conception de la transcendance de l'être, des nuances significatives. Pour Suarez elle consiste en ce que l'être se dit formellement de toutes ses différences. Savoir s'il les pénètre toutes essentiellement, tel est le but de la discussion qu'il engage avec Scot[3]. Les thomistes parleront de même, mais ils ajouteront plus expressément, qu'en pénétrant ses différences particulières, l'être les déborde, en sorte que s'il se communique à elles, il n'est restreint et limité à aucune. La formule est de Jean de Saint-Thomas[4]. Elle est encore du Ferrarais qui distingue soigneusement l'illimitation de l'être commun de celle de l'Être divin, en ce que celui-ci exclut toutes limites tandis que l'être comme tel excède seulement les limites qu'il admet[5]. Avec Suarez l'idée d'être étant réduite à celle d'essence en général, vide, et indéterminée, sa transcendance toute négative résulte de son indétermination même, grâce à laquelle elle fait abstraction de

1. J. Maréchal, *Point de Départ de la Métaphys.*, Cahier 1, p. 144.
2. C. Delmas, *Ontologia. Metaphysica Generalis*, p. 61, n° 43.
3. Suarez, Disp. 2, Sect. 5, cf. C. Delmas, *op. cit.*, p. 66-67, 71.
4. Respondeo transcendens de se et per se ad plura extendi, quae specie et genere differunt, respectu quorum analogum est, et sic non coarctatur ad illa tantum individua. Jean de Saint Thomas, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, t. I, Logica. IIa Pars, q. XIII, a. 3 (Vivès, 1883, p. 410).
5. Cum esse uniuscujusque rei, ut inquit sanctus Thomas Ia P., q. CV, a. 5, sit maxime intimum rei, eo quod sit omnium quae in re sunt actualitas, oportet ut ad rei naturam pertineat tanquam totius naturae et omnium ejus partium actualitas. Et sic non potest esse aliquid omnino naturam ejus cujus est, excedens : esse enim humanum ad naturam hominis, et esse equi ad naturam equi est limitatum. Unde si esse divinum uniuscujusque naturam omnino excedat, ejusque natura super omnium naturas sit collocata, ut Dionysius voluit, sequitur ut esse formale rerum non sit. Ferrariensis, in I C. G., c. 26, n° VIII.

ses déterminations limitatrices mais ne dépasse pas vraiment l'ordre des essences. Pour les thomistes au contraires, la notion qui dit l'essence ordonnée à l'*esse* comme à son acte, déborde le plan des essences qu'elle inclut. Sa transcendance ne suit plus de ce qu'elle fait seulement abstraction des limites, mais de ce que les incluant, elle les excède en quelque façon; elle n'est plus toute négative mais dit du positif. L'être sera limité à des catégories particulières par l'essence et les transcendera par l'*esse* qu'il signifie[1]. D'où en lui une opposition du fini et de l'infini, du limité et de l'illimité qui ne se rencontre pas chez Suarez et manifestera plus tard sa fécondité.

Cette opposition n'est pas la seule qu'enveloppe en son sein l'idée thomiste d'être. Puisqu'elle ne fait pas abstraction de ses différenciations et ne s'isole pas du multiple, elle porte en soi le conflit du multiple et de l'un, de l'identique et du divers, du participant et du participé : selon les mots de saint Thomas, l'*esse* est l'acte dernier dont toute chose participe et qui lui-même ne participe de rien[2]. La notion d'être suarézienne et scotiste ne porte pas ces germes de développements ultérieurs.

Il y a plus. Ces oppositions de contraires qui se découvrent dans l'idée chez les thomistes, expriment des oppositions dans les choses. L'idée d'être n'est une synthèse de contraires que parce que l'être des choses en est une déjà. Il y a donc accord du réel et de l'idée, du logique et de l'ontologique. Celui-ci se calquant sur celui-là, la soudure est faite de l'un à l'autre. Ailleurs, cet accord fait place à une opposition : dans l'esprit l'être est un quand il est multiple et divers dans la réalité; logiquement, il fait abstraction des différences qu'il implique objectivement. Il y a donc une certaine dissociation du réel et de l'idée.

La raison de ces divergences doctrinales doit se chercher dans des divergences de méthode. Suarez, Scot, le Ferrariensis

1. Cf. E. Hugon, O. P., *op. cit.*, p. 11-12; Fr. N. Del Prado, O. P., *De Veritate Fundamentali Philosophiae Christianae*, 1911, p. 123-124, 128.

2. Ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus; ipsum autem nihil participat. *Quaest. Disput. de Anima*, quaest. un., a. 6, ad 2. — « L' « esse » ou l' « exister » en son acception la plus formelle est l'âme, est le principe le plus profond de la pensée de l'être. » M. D. Roland-Gosselin, O. P., *Essai d'une Étude critique de la connaissance*. Première partie, p. 80.

et Cajétan ne s'entendent pas sur le contenu de l'idée d'être, parce que les procédés d'après lesquels ils l'isolent, diffèrent. Les uns poursuivent dans l'abstrait la décomposition des concepts; les autres gardent mieux le contact avec le réel dont ils ressaisissent la complexité. « Le procédé employé par Duns Scot pour obtenir le concept quidditatif univoque d'*ens* — on en dirait autant des concepts univoques de perfections simples — est exclusivement un procédé de séparation formelle, de κάθαρσις conceptuelle, une « via remotionis », qui demeure toute entière dans la ligne platonicienne. Le procédé employé par les thomistes pour édifier leur concept d'*ens analogum* n'est pas entièrement réductible à une κάθαρσις qui éliminerait de nos concepts immédiats les différences formelles; il ne s'arrête pas à l'être univoque, résidu universel de nos « représentations » d'objets; il consiste avant tout à découvrir sous l'être univoque même — disons plus exactement : à saisir dans les objets qu'unifie le concept d'*ens univocum* — une relation transcendantale faisant converger toute leur multiplicité ontologique vers un terme supérieur et absolu, désignable *seulement* par cette relation ; or celle-ci comporte une analogie formelle, mais exclut l'univocité ou la commune mesure.

« Quelle que soit la valeur respective de ces deux conceptions de l'être, nous devons bien constater qu'elles s'opposent sans conciliation possible »[1]. Suarez, pas plus que Scot, n'est conciliable avec le Ferrariensis et Cajétan.

Il faut donc distinguer ce que l'on a nommé « l'abstraction *indéterminative* » de « l'abstraction *déterminative* »[2]. La première « indétermine ». « Nous avons l'idée d'être dont on écarte par abstraction tous les éléments déterminatifs, à peu près comme dans l'arbre de Porphyre nous montons de l'animal raisonnable à l'animal, au vivant, au corps, à la substance, d'où l'on n'hésite pas à monter de la même manière à l'être... Ce procédé est assez naturel; il peut être utile dans la vie commune; mais on comprend sans peine qu'il peut donner naissance à d'énormes illusions. On en arrive à concevoir l'être comme un genre univoque qui est graduellement

1. J. Maréchal, *op. cit.*, p. 144-145.
2. P. De Munnynck, *L'Idée de l'Etre. Rev. Néo-Scol. de Phil.*, 1929, p. 417, note.

déterminé par la substantialité, la corporéité et le reste, à peu près comme l'animal humain est déterminé par sa différence spécifique »[1]. L'autre abstraction « caractérise fondamentalement l'intelligence, et nous livre « ce qu'est une chose ». Elle détermine l'objet conçu dans l'Être »[2]. Concevant les natures dans l'être, c'est-à-dire dans leur rapport à autre chose qu'elles, à l'*esse*, elle n'isole pas l'être de ses déterminations. C'est pourquoi elle aboutit à la notion thomiste d'être qui nous donne dans l'orientation des essences vers l'*esse*, l'identité de l'être et de l'acte.

Ainsi encore, proportionné aux essences comme leur acte dernier, l'être apparaît gradué, ses degrés d'actualité variant selon ces mêmes essences. L'intensité de l'être est inscrite dans notre idée comme dans les choses : l'être thomiste est positivement intensif; les notions de degrés, d'intensité sont premières comme lui. Ceci ne vaut plus chez Scot et Suarez. Ne se manifestant plus comme acte adapté à l'essence, il ne dit plus d'intensité, de degrés, mais ne les exclut pas davantage. Le procédé qui le dégage, l'appauvrit chez Scot et Suarez; mais n'en tarit pas chez les thomistes les sources de richesse. Cette richesse est toute dans la dualité d'essence et d'*esse*, sans qu'il y ait en cela la moindre préoccupation systématique et rien d'autre que l'inventaire du donné.

Mais avant de mieux jauger les conséquences de ces divergences, il faut provoquer l'arbitrage de saint Thomas et voir par quelle analyse lui-même élabore l'idée d'être.

1. P. De Munnynck, *ibid.*, p. 415-416.
2. *Ibid.*, p. 417.
Le même auteur écrit encore : « Ce concept d'être abstrait, vide, dont nous nous servons dans la vie pratique, est indéfendable au point de vue métaphysique ». De Munnynck, O. P., *Notes sur l'Abstraction. Divus Thomas.* (Freiburg), 1929, p. 412.
Pour expliquer l'analogie d'après la conception thomiste de l'être, on consultera l'article : *L'Idée thomiste d'Être et les Analogies d'Attribution et de Proportionnalité. Rev. Néo-Scol.*, 1933.

CHAPITRE V

SAINT THOMAS

L'analyse de ses deux grands commentateurs a déjà montré ce qu'était chez lui la notion d'être. L'exposé de leur théorie n'a pu se poursuivre sans ressaisir la sienne, puisqu'à l'inverse de Suarez et de Scot qui établissent à leur compte et de manière indépendante leur conception de l'être, ils prétendent, eux, ne justifier leurs vues qu'en fonction de textes de saint Thomas qu'ils discutent et interprètent. Il faut cependant aborder pour elle-même la pensée thomiste, chercher ce qui d'après elle constitue l'idée d'être. Or il est significatif de constater que saint Thomas loin de l'isoler de l'activité de l'intelligence, l'y engage au contraire à fond. L'analyse de l'idée d'être devient ainsi nécessairement analyse de cette activité de l'esprit qui l'utilise et la pratique. Regardons donc celle-ci à l'œuvre résoudre tout dans l'être, car il n'est pas de meilleur fil conducteur pour mener notre enquête : l'étude du rôle de l'idée d'être dans les diverses opérations intellectuelles élaborera son contenu.

§ 1. — L'Appréhension et le Jugement.

Comme tout être en mouvement, les actes de notre intelligence commencent et s'achèvent ; ils ont un début et une fin. En eux comme en tout ce qui devient, ce mouvement est passage du moins au plus parfait; c'est une ascension vers du plus être. Quels sont ce début et cette fin? L'appréhension et le jugement, car dans le jugement la connaissance se parfait[1]. Quand l'esprit sait ce qu'il doit dire d'une chose qui lui est présentée et qu'il a formé son jugement, il se repose satisfait.

1. In qualibet cognitione duo est considerare : scilicet principium et finem... Principium quidem ad apprehensionem pertinet, terminus autem ad judicium ; ibi enim cognitio perficitur. *In Lib. Boetii de Trinitate*, q. VI, a. 2.

L'appréhension et le jugement sont ainsi les deux moments importants de notre connaissance.

Ailleurs il est vrai, saint Thomas ajoute un troisième temps, et distingue trois opérations de l'esprit : le raisonnement, le jugement et l'appréhension[1]. Voici leurs caractères. Raisonner, c'est inférer, conclure un jugement d'autres jugements. Ainsi procède le syllogisme qui de la rencontre des prémisses fait jaillir l'étincelle de la conclusion. Il y a donc progrès véritable, unité de mouvement, puisque l'esprit passant d'un jugement à un autre, aboutit à un troisième où il s'arrête et les tient tous ensemble sous son regard un, qui est un acte un de connaissance. Tel est le raisonnement. Et si par la combinaison de jugements se forme un nouveau jugement, le raisonnement suppose évidemment le jugement, qui lui est antérieur.

Qu'est-ce alors que le jugement? Juger, c'est affirmer ou nier quelque chose, penser par exemple : l'homme est capable d'instruction. Qui juge, réunit ensemble plusieurs idées, prétend qu'il existe une chose, une et la même, un seul et même sujet auquel conviennent à la fois et le nom d'homme et l'épithète : capable d'instruction. Là encore il y a mouvement, un seul et même acte de l'esprit. Ce n'est plus, comme dans le raisonnement, l'unité dans un acte nouveau de plusieurs actes de pensée différents emportés d'une seule course l'un vers l'autre dans une même conclusion, comme si par plusieurs actes je pensais d'un côté « homme », et de l'autre « capable d'instruction ». Il n'y a qu'un seul et même acte, qui porte toutefois sur un objet complexe, constitué de plusieurs éléments. C'est une proposition construite et formulée par l'esprit, et dont les matériaux sont le prédicat et le sujet. L'esprit qui va de l'un à l'autre, les cimente par le verbe. Le jugement qui combine des notions, les présuppose donc.

Ainsi comme le jugement est antérieur au raisonnement, l'appréhension devance le jugement, puisqu'elle propose les notions qu'il compose. C'est elle la première des opérations de l'esprit. Pour que l'esprit juge des idées et les groupe, il faut bien qu'elles lui soient présentées, et pour cela qu'elles soient constituées. Cet acte qui les conçoit, est précisément

1. Cf. *In 1 Peri Hermeneias*, Lect. 1, nº 1 (édition de Léon XIII).

l'appréhension. « Par lui *un objet de pensée* est offert à la vue ou aux prises de l'intelligence »[1]. Il est donc à l'origine de toute connaissance intellectuelle.

Mais dans cette hypothèse, si l'appréhension reste au départ de notre activité le raisonnement et non le jugement se rencontrent au terme. Il apparaît en effet que l'appréhension est ordonnée au jugement, et le jugement au raisonnement pour que progresse et s'enrichisse la connaissance. Y aurait-il là, dans la pensée de saint Thomas une légère inconsistance ?

Non. Car enfin, à quoi tend le raisonnement, sinon vers la conclusion? Voilà son but. Or ceci est encore un jugement. Ce que poursuit le raisonnement, c'est l'élaboration d'un jugement, c'est-à-dire sa démonstration. Il est une démarche de l'intelligence qui s'arrête définitivement dans un jugement. L'opposition n'est qu'apparente. Qu'on arrive au jugement directement par la combinaison immédiate d'idées, ou médiatement par la voie plus détournée du raisonnement, le jugement et l'appréhension restent les deux bouts de la tentative de la connaissance. L'un est son éveil quand l'autre est son apaisement.

Que le jugement perfectionne la connaissance, cela se comprendra aisément de par la nature même de la vérité. Celle-ci seule est la perfection de l'intelligence, étant son bien. Or si elle doit se trouver dans le connaissant comme son accomplissement, elle n'y peut être ainsi que consciente et connue de lui. La conscience n'est-elle pas le trait propre de toute connaissance? L'achèvement de celle-ci ne peut être dès lors que la connaissance du connu comme connu dans la conscience du connaissant comme connaissant. Or dans le jugement seul, notre esprit se connaît comme esprit et se dit conforme à ce qu'il connaît. Objectivant sa connaissance et jugeant l'objet connu comme tel, il les domine l'un et l'autre, les distingue l'un de l'autre; donc, il en est le maître et le juge, le possesseur vrai. Il se juge aussi en effet, connaît qu'il connaît, et se sait connaissant. La notion de vérité ne s'achève bien en nous que par et dans le jugement; il est son siège, car là seulement les

1. On trouvera ce qui est ici résumé dans l'ouvrage déjà cité de J. Maritain, *Petite Logique*, p. 4 et sq. De nombreux textes de saint Thomas y sont reproduits et très exactement utilisés.

deux termes du rapport de vérité étant confrontés, sont expressément unis et opposés, ce qui est la notion même de relation. Par le fait le rapport de vérité comme tel est établi[1]. L'appréhension et le jugement demeurent donc les deux opérations qu'il faut observer, pour apercevoir le rôle de l'idée d'être dans notre connaissance. Quelles sont alors entre elles les différences ? Pourquoi les distinguer ?

La différence principale consiste en ce que l'appréhension est ordonnée à l'intelligence des essences indivisibles et simples quand le jugement a pour but leur synthèse, leur assemblage et leur composition. Aussi tandis que l'appréhension s'en tient à l'essence, le jugement atteint et saisit son être et sa réalité. C'est pourquoi encore le jugement réalise à plein la perfection de la vérité qui ne se fonde pas sur l'essence seule mais sur l'être de cette essence[2].

S'il faut que l'appréhension offre un objet aux prises de l'intelligence, il est nécessaire que dans cet objet elle atteigne quelque note intelligible, qui montre ce qu'il est, quelle est sa nature. Or cela, c'est son essence, sa « quiddité », ce qui le définit et le distingue des autres. L'appréhension saisit ce fonds intelligible et l'offre à l'esprit. Il est clair qu'une essence est chose indivisible, puisqu'en dissocier les éléments, est la détruire. Cela ne veut pas dire pourtant qu'une certaine complexité ne se puisse introduire dans l'objet de l'appréhension. Si je puis penser « homme » sans plus ; je peux penser aussi bien « homme sage instruit » dans une seule et même appréhension. La simplicité de l'appréhension n'en est pas anéantie, parce que dans ce cas elle saisit l'objet « *de la même façon que les objets indivisibles ou essences isolées*, c'est-à-dire sans

1. Cf. *de Verit.*, q. 1, a. 3 et 9; *In 6 Metaphysicorum.* Lect. 4, n° 1235-1236 (édit. Cathala); I P., q. XVI, a. 2; *In 1 Peri Herm.* Lect. 3, n° 6-9 inclus.

2. Cum sit duplex operatio intellectus : una quarum dicitur a quibusdam imaginatio intellectus, quam Philosophus nominat intelligentiam indivisibilium, quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis, quae alio etiam nomine formatio dicitur ; alia est quam dicunt fidem, quae consistit in compositione vel divisione propositionis : prima operatio respicit quidditatem rei ; secunda respicit esse ipsius. Et quia ratio veritatis fundatur in esse et non in quidditate, ut dictum est in corpore (articuli), ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione et in signo ejus quod est enuntiatio, et non in prima, vel signo ejus quod est definitio, nisi secundum quid... I Dist. XIX, q. 5, a. 1, ad 7.

produire dans l'esprit de *construction* achevée »[1]. Il n'y a pas encore là quelque chose qui fasse un tout autonome. C'est une juxtaposition, plutôt qu'une composition d'essences. Plusieurs pierres mises ensemble donnent un tas mais pas une maison, dont elles ne fournissent que les matériaux. Ainsi d'une appréhension de ce genre. Elle n'assemble pas ces essences en un tout. S'il y en a les matériaux, il n'y a pas encore l'ouvrage d'art et la construction stable que « nous formons en nous-mêmes pour atteindre la vérité »[2].

Cet ouvrage d'art définitif, le jugement l'élabore. Toujours est-il qu'il faut apercevoir comment. Une première condition en est la disposition convenable des matériaux, en sorte que leur combinaison tienne. A quoi bon leur assemblage, s'il n'a pas de consistance? Toute composition ne constitue pas par le fait un jugement, puisqu'elle reste parfois sur le plan de l'appréhension, on vient de le dire. Elle n'est jugement que lorsque nous composons les concepts par le moyen du verbe, c'est-à-dire par le moyen de l'affirmation. « Ce qui importe avant tout, et ce qui constitue proprement le jugement, c'est l'acte d'*affirmer* ou de *nier* qui est joint à notre acte de composer ou de diviser »[3]. L'affirmation, voilà le ciment par lequel prend toute synthèse d'idées. Celle-ci est alors réalisée, parce que vérifiée, ratifiée. Elle est affermie du fait qu'elle est

1. J. MARITAIN, *Op. cit.*, p. 24.
2. *Ibid.*, avec les références indiquées.
3. J. MARITAIN, *Ibid.*, p. 107.
Cum enim interrogamus si homo est animal, respondetur quod est; per quod significatur propositionem praemissam esse veram. Et eodem modo non ens significat quasi falsum. Cum enim respondetur, Non est, significatur quod proposita oratio sit falsa. Hoc autem ens, quod dicitur quasi verum, et non ens, quod dicitur quasi falsum, consistit circa compositionem et divisionem. Voces enim incomplexae neque verum neque falsum significant, sed voces complexae per affirmationem aut negationem veritatem aut falsitatem habent. Dicitur autem hic affirmatio compositio, quia significat praedicatum inesse subjecto. Negativo vero dicitur hic divisio, quia significat praedicatum a subjecto removeri.

Et cum voces sint signa intellectuum, similiter dicendum est de conceptionibus intellectus. Quae enim sunt simplices. non habent veritatem neque falsitatem, sed solum illae quae sunt complexae per affirmationem vel negationem.

Et quia praedictum ens et non ens, scilicet verum et falsum, consistit in compositione et divisione, ideo similiter consistit circa partitionem contradictionis.... *In 6 Metaphys.*, Lect. 4, nos 1223-1225.

Sur ce texte, cf. J. MARÉCHAL, *Le Point de Départ de la Métaphysique*, Cahier V, p. 217 sq. Cf. aussi M. D. ROLAND-GOSSELIN, O. P., *Essai d'une Étude Critique de la Connaissance*. Première partie, p. 41-67.

affirmée : voilà la réussite de la connaissance. Cette construction se donne comme objective, dès là qu'elle est campée comme distincte de l'activité qui la pose. Elle prétend donc n'être pas arbitraire, mais trouver dans la chose même et la réalité sa raison d'être et sa justification. Ce qu'elle a de composite n'est que la copie de ce qu'ont de composite les choses elles-mêmes. L'affirmation de l'esprit est ainsi l'affirmation de l'objet et la fermeté du premier est la fermeté du second, et réciproquement. Si donc en jugeant ses idées dans leur synthèse, l'esprit juge des synthèses du réel, il suit que dans le jugement il atteint l'existence de ses idées dans le réel, ce qui veut dire aussi les idées qui sont dans les choses, d'un mot la réalité des essences et y adhère. Le jugement est l'acte de ce réalisateur qu'est l'esprit, qui par lui se conforme au donné. La différence de l'appréhension et du jugement peut désormais se traduire ainsi : celle-là présente les essences que celui-ci réalise en les posant dans l'existence actuelle ou possible, en les rapportant au donné. L'essence et l'existence sont ainsi les éléments complémentaires de l'affirmation qui apprécie la proportion des essences à l'*esse*, les jauge dans l'être. Tel est l'être du jugement, expression de l'être des choses. Et c'est pourquoi des idées éparses et diverses que l'appréhension lui offre, il fait un tout, une unité d'ensemble[1].

§ 2. — L'Analyse du Langage comme signe de nos Idées.

L'analyse du langage conduit exactement aux mêmes conclusions. Or elle trouve ici sa place naturelle. N'est-il pas le signe de la pensée, l'expression de l'esprit qui pense et par là de l'objet qu'il pense. S'il est lui-même direct et bien formé, il reproduira par son organisme celui de la pensée et des choses. De fait, il en est bien le fidèle interprète et les différences dans la portée significative des signes du langage répondent aux différences des opérations de la connaissance. Dans celles-ci, on l'a montré, l'une fait l'esprit vrai, mais n'en exprime pas la vérité, quand l'autre signifie et dit cette vérité du connaissant. Or l'une et l'autre forment quelque chose qui se traduit

1. Ea quae seorsum intelligimus, oportet nos in unum redigere, per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando. I P., q. XIV, a. 14.

dans la parole. L'appréhension a pour signe les mots pris isolément, c'est-à-dire pour s'en tenir aux éléments essentiels, le substantif et le verbe. Et comme le jugement est par nature une synthèse d'idées, il aura pour expression la composition du substantif et du verbe, qui fera la phrase ou la proposition. Les mots pris séparément ne notifiant pas la vérité de la connaissance comme telle, cela reste le rôle de la proposition. L'analyse psychologique le prouve.

Le but de la parole est d'engendrer de la pensée dans celui qui l'écoute, d'éveiller dans son esprit un sens intelligible. Dès là qu'elle est un signe pour communiquer la pensée, elle signifie quelque chose ; elle a un sens ou elle n'est rien. Or les mots, substantif ou verbe, pris à part l'un de l'autre, engendrent bien un sens quelconque, mais pas un sens complet dans l'intelligence. Leur signification n'est pas achevée. Quand je dis « homme », sans plus, on se demande ce que j'en vais dire. Si je prononce « court, currit », tout de suite la question se pose : de qui le dites-vous ? Je laisse en suspens mon auditeur et ne provoque en lui que des points d'interrogation sans enrichir définitivement son entendement. Cet enrichissement certain, cette satisfaction décisive, je ne les lui donne que si j'unis ces deux termes : l'homme court. Par cette union en effet, l'un répond aux questions que soulevait l'autre, fait disparaître les doutes qui restaient. Il est donc clair que les mots pris isolément ne laissent pas dans l'esprit de signification nettement déterminée et que seule leur combinaison compléte et précise leur signification exacte. Dans le langage, l'unité parfaite de signification est donc la phrase ou proposition[1].

1. Voces significativae significant intellectus. Unde proprium vocis significativae est quod generet aliquem intellectum in animo audientis. Et ideo ad ostendendum quod verbum sit vox significativa, assumit (Aristoteles) quod ille qui dicit verbum, constituit intellectum in animo audientis. Et ad hoc manifestandum, inducit quod ille qui audit, quiescit.

Sed hoc videtur esse falsum : quia sola oratio perfecta facit quiescere intellectum, non autem nomen neque verbum si per se dicatur. Si enim dicam, *homo*, suspensus est animus audientis quid de eo dicere velim ; si autem dico, *currit*, suspensus est ejus animus de quo dicam.

Sed dicendum est quod cum duplex sit intellectus operatio..., ille qui dicit nomen vel verbum secundum se, constituit intellectum quantum ad primam operationem, quae est simplex conceptio alicujus, et secundum hoc quiescit audiens, qui in suspenso erat antequam nomen vel verbum proferretur et ejus prolatio terminaretur; non autem constituit intellectum quantum ad

Le langage par conséquent manifeste les idées ou mieux les jugements de l'esprit, et par cet intermédiaire les choses dont on se fait et reçoit ces idées. La vérité du langage publie la vérité de la connaissance qui résulte à son tour de la vérité de l'objet connu. Elle proclame à la fois et indivisiblement la vérité de l'esprit et la vérité du réel. Il y a dès lors proportion entre la vérité réelle du discours, celle de la connaissance et celle des choses : la première révèle directement la seconde et par elle la troisième.

Objectera-t-on les phrases nominales? Par exemple si je demande : qui nage dans la mer? je réponds : le poisson. Je fais ainsi toute une phrase avec le seul substantif. Mais il est par trop aisé de répliquer que je sous-entends le verbe, et que pour demeurer implicite, la composition de substantif et de verbe n'en est pas moins efficace [1].

Fera-t-on des difficultés plus tenaces pour le substantif « être », *ens*, ou le verbe « être », *esse*, auquel se ramène tout verbe? Les apparences corsent la difficulté. A lui tout seul, le verbe « être » ne dit-il pas composition? Non, s'il ne dit pas à lui seul que quelque chose est.

Ici la plus rigoureuse précision est requise et la discussion d'un mot d'Aristote tombe à pic. Les divergences du texte grec et de la traduction latine dont disposait saint Thomas donnent l'occasion d'apporter à la pensée toutes les nuances désirables. Il s'agit de la ressemblance du verbe avec le nom et la traduction s'exprime ainsi :

Ipsa itaque secundum se dicta verba.... significant aliquid : (constituit enim qui dicit intellectum, et qui audit, quiescit) : sed si est vel non est nondum significat : neque enim signum est rei esse vel non esse, *nec si hoc ipsum « est » purum dixeris : ipsum quidem nihil est;* consignificat autem quamdam compositionem quam sine compositis non est intelligere [2].

Le passage en italiques comporte en grec des variantes dont le texte est :

οὐδ' ἐὰν τὸ ὂν εἴπῃς αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ψιλόν· αὐτὸ μὲν γάρ οὐδέν ἐστι.

secundam operationem, quae est intellectus componentis et dividentis, ipsum nomen vel verbum per se dictum; nec quantum ad hoc facit quiescere audientem, *In I Peri Hermen.*, Lect. 5, nos 16-17, cf. *ibid.*, Lect. 3, nos 1-2, 11; Lect. 6, nos 1-2.

1. *Ibid.*, Lect. 3, n° 12; Lect. 8, n° 17.

2. Cette traduction est reproduite d'après les textes de l'édition léonine du *Peri Hermen.*, de saint Thomas (Lect. 5).

Le grec a donc *ens*, τό ὄν là où le latin emploie *esse*, εἶναι. L'usage des deux termes l'un pour l'autre indifféremment, n'est-il pas la preuve qu'au fond l'un signifie l'autre, est l'autre, et par conséquent que chacun à lui seul comporte une composition? Pour *ens* c'est particulièrement clair. *Ens*, prétendez-vous, dit tout seul, « n'est rien », c'est-à-dire ne signifie pas encore que quelque chose est, « nondum significat : neque enim signum est *rei esse* vel non esse ». Le contraire pourtant semble vrai. *Ens*, qu'est-ce autre chose que ce qui est, « id quod est »? Il signifie donc la chose, car il dit *ce qui*, mais aussi le verbe, puisqu'il dit *est*. *Ens* = *Quod est* = Ce qui est, la chose qui est : toutes expressions qui s'équivalent, et où la composition de substantif et de verbe est évidente, et où il est aussi évident que cette composition est opérée par un seul mot. Dès lors où est la composition de substantif et de verbe? Un même terme n'est-il pas les deux? Et conséquemment la proportion de l'essence à l'*esse* ne s'évanouit-elle pas là où il serait capital qu'elle persévérât? Non. Un examen plus attentif la va restaurer solide.

Tout d'abord, force est bien de concéder que le substantif être, *ens*, signifie ce qui est, la chose qui est, donc l'essence et l'existence, mais il ne les signifie pas immédiatement l'une et l'autre et là sera la solution. Sa signification première et principale est l'essence en général, mais en connotant toutefois autre chose qu'elle, à savoir son actualité vers laquelle elle est orientée. Il ne dit pas cette actualité comme identique à l'essence, mais comme un terme auquel elle est en proportion.

Même remarque quoiqu'en sens inverse pour le verbe être, l'*esse*. De soi il dit l'actualité absolue; aussi signifie-t-il à la façon d'un verbe. Mais l'actualité qu'importe le verbe, est bien l'actualité de quelque chose. Il implique donc lui aussi un substantif, dont il soit l'actualité, une essence qu'il réalise. Le substantif être implique le verbe être, mais n'est pas ce verbe. Réciproquement, le verbe implique le substantif sans lui être identique. L'idée de composition par le fait n'est pas plus étrangère à l'un qu'à l'autre, puisqu'elle se révèle moins par leur sens direct que par leurs supposés. Cette composition, chacun d'eux ne la réalise pas seul, mais lorsqu'ils sont rap-

prochés et unis, reliés comme termes d'une même proportion. La dualité ou la proportion du substantif et du verbe apparaît constitutive de l'être du langage. Elle y est aussi le signe de la proportion de l'essence à l'*esse*. La philosophie de la grammaire ne détruit pas celle des choses et de la connaissance. Elle en rend tangibles les conclusions. Elle montre le substantif et le verbe s'appelant l'un l'autre comme des éléments complémentaires dont l'union constitue une unité indivisible de signification : la phrase. Ce qui établit encore que le jugement est bien la perfection de la connaissance et que l'appréhension lui est ordonnée comme à son achèvement[1].

1. Nullum verbum significat hoc totum, scilicet *rem esse* vel *non esse*. Et hoc consequenter probat (Aristoteles) per id, de quo magis videtur, cum subdit : *Nec si hoc ipsum* EST *purum dixeris, ipsum quidem nihil est.* Ubi notandum est quod in graeco habetur : *Neque si* ENS *ipsum nudum dixeris, ipsum quidem nihil est.* Ad probandum enim quod verba non significant rem *esse* vel *non esse,* assumpsit id quod est fons et origo ipsius *esse*, scilicet ipsum *ens* de quo dicit quod nihil est...

Et ideo ut magis sequamur verba Aristotelis, considerandum est quod ipse dixerat quod verbum non significat rem *esse* vel *non esse,* sed nec ipsum *ens* significat rem esse vel non esse. Et hoc est quod dicit, *nihil est,* id est non significat aliquid esse. Etenim hoc maxime videbatur de hoc quod dico *ens :* quia *ens* nihil est aliud quam *quod est.* Et sic videtur et *rem* significare, per hoc quod dico QUOD et *esse,* per hoc quod dico EST. Et si quidem haec dictio *ens* significaret *esse* principaliter, sicut significat *rem* quae habet esse, procul dubio significaret aliquid esse. Sed ipsam compositionem, quae importatur in hoc quod dico EST, non principaliter significat, sed consignificat eam in quantum significat *rem* habentem esse. Unde talis consignificatio compositionis non sufficit ad veritatem vel falsitatem : quia compositio, in qua consistit veritas et falsitas, non potest intelligi, nisi secundum quod innectit extrema compositionis.

Si vero dicatur, *nec ipsum esse*, ut libri nostri habent, planior est sensus. Quod enim nullum verbum significat rem *esse* vel *non esse,* probat per hoc verbum EST; quod secundum se dictum, non significat *aliquid* esse, licet significet *esse.* Et quia hoc ipsum *esse* videtur compositio quaedam, et ita hoc verbum EST, quod significat *esse*, potest videri significare compositionem, in qua sit verum vel falsum; ad hoc excludendum subdit quod illa compositio, quam significat hoc verbum EST, non potest intelligi sine componentibus : quia dependet ejus intellectus ab extremis quae, si non apponantur, non est perfectus intellectus compositionis ut possit in ea esse verum vel falsum.

Ideo autem dicit quod hoc verbum EST consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti; significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute : nam EST, simpliciter dictum, significat *in actu esse ;* et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum EST, est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subjecto, significamus illud per hoc verbum EST, vel *simpliciter* vel *secundum quid :* simpliciter quidem secundum praesens tempus; secundum quid autem secundum alia tempora. Et ideo ex consequenti

Celle-ci ne peut suffire à l'esprit, car elle n'est qu'un commencement. Or un début ne se comprend que par le terme vers lequel il s'élance. A quoi bon partir si l'on ne se propose pas d'arriver? C'est la raison pour laquelle les éléments de l'appréhension ne trouvent leur pleine consistance que dans le bloc du jugement, comme les mots ne prennent tout leur sens que dans le tout et l'unité de la phrase. Ils ne tiennent que parce qu'ils se soutiennent. Le complément qu'ils attendent l'un de l'autre et se donnent mutuellement, fait leur fermeté. Ils ne tiennent bien qu'à condition de se tenir. Le ciment dans lequel ils prennent, reste en dernière analyse le verbe être; c'est lui qui réunit car il affirme. A lui doivent en ce sens se ramener tous les verbes, en tant que sous tout énoncé persiste un élément d'affirmation de quelque chose, c'est-à-dire « une position absolue dans la réalité »[1]. L'unité que le jugement devait à l'affirmation, la proposition la doit à la copule, qui est en elle le signe de cette affirmation. Du verbe être, elle tire sa consistance. A lui elle doit de *proposer* avec objectivité les pensées et les choses; grâce à lui, elle est sur le marché des idées la monnaie universelle et saine, qui met dans le commerce des esprits les richesses de la connaissance. Ainsi rien n'est affirmé qui ne soit affermi. « La proposition a pour *forme* (ou pour âme) la copule »[2], dont le propre est de réaliser les concepts. L'être, âme de la proposition, unité du substantif et du verbe, est par là signe de l'être, âme du jugement, comme il est signe de l'être, âme et fond de tout, lequel est l'unité même ou la proportion de l'essence et de l'*esse*[3]. « La parole

hoc verbum EST significat compositionem. *In I Peri Hermen.*, Lect. 5, n°s 18-21.

1. Ch. de MORÉ-PONTGIBAUD, *Sur l'Analogie des Noms Divins. Recherches de Scienc. Relig.*, 1929, p. 498.

2. J. MARITAIN, *Petite Logique*, p. 124.

Quia quaedam praedicantur, in quibus manifeste non apponitur hoc verbum Est, ne credatur quod illae praedicationes non pertineant ad praedicationem entis, ut cum dicitur « homo ambulat », ideo consequenter hoc removet (Aristoteles) dicens quod in omnibus hujusmodi praedicationibus significatur aliquid esse. Verbum enim quodlibet resolvitur in hoc verbum Est et participium. Nihil enim differt dicere, homo convalescens est, et homo convalescit, et sic de aliis. Unde patet quod quot modis praedicatio fit, tot modis ens dicitur. *In 5 Metaphys.*, Lect. 9, n° 893.

3. Hoc nomen *homo*, quod est pars orationis, significat aliquid, sed non significat ut affirmatio aut negatio, quia non significat *esse* vel *non esse*... Potest enim aliquid addi, per cujus additionem fit affirmatio vel negatio,

est signe de la pensée, et la pensée exprime les choses »[1].

Donc puisqu'il n'y a pas de connaissance parfaite sans jugement, il n'y a pas de connaissance et de chose qui ne soient ramenées à l'être et ne se résolvent en lui. La connaissance ne s'achève que lorsque l'esprit atteignant dans l'essence et l'idée des choses l'être même, y adhère. Grâce à l'être, le jugement est l'acte de ce réalisateur qu'est l'esprit.

§ 3. — L'Abstraction déformante et l'Être réel.

Mais voici qu'une simple question invalide ces conclusions. L'esprit affirme et l'être est de l'affirmé. Là gît bien, à propos de la notion d'être la divergence des écoles. Pour Suarez par exemple, cette notion est plutôt la représentation de quelque chose, alors que pour saint Thomas elle est l'affirmation de quelque chose. Or précisément cette affirmation est de très courte portée. L'esprit qui affirme qu'il y a quelque chose, du donné, peut-il affirmer quel donné il y a? Pénètre-t-il la nature de cet existant qu'il pose? Si la réponse est négative, nous ne sommes pas plus avancés. Elle doit l'être. Les objections sur la capacité de notre connaissance sont classiques de nos jours. N'est-elle pas condamnée de par ses procédés au morcelage et à la solidification du réel complexe et fluide? Puisqu'il faut en passer par l'abstraction, dont la tare est de dissocier ce qui de fait est uni, d'arrêter, donc de figer, de découper ce qui dans le réel est mobile et continu, que peut-on avec une pareille méthode atteindre de l'être que forcément on altère et duquel forcément on s'éloigne? Les modes de notre connaissance sont à l'inverse des manières d'être du réel. Ils ne constituent que

scilicet si addatur ei verbum. *In I Peri Hermen.* Lect. 6, n° 5; cf. Lect. 8, n°s 8-9.

Ponit (Aristoteles) alium modum entis, secundum quod esse et est significant compositionem propositionis quam facit intellectus componens et dividens. Unde dicit quod esse significat veritatem rei. Vel sicut alia translatio melius habet « quod esse significat » quia aliquod dictum est verum. Unde veritas propositionis potest dici veritas rei per causam. Nam ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est... Ex hoc enim quod aliquid in rerum natura est, sequitur veritas et falsitas in propositione, quam intellectus significat per hoc verbum Est prout est verbalis copula. *In 5 Metaphys., ibid.*, n°s 895-896.

1. M. D. Roland-Gosselin, O. P., *Aristote*, p. 76. (Collection « Les Grands Cœurs »).

des recettes pratiques pour notre usage, sans valeur théorique et spéculative. Ce sont des moyens d'action, pas des moyens de pensée. Disons qu'il y a du réel, soit. Gardons-nous surtout d'estimer ce qu'il est. Contentons-nous de l'existence en général et réservons l'essence.

Pour n'avoir pas détaillé cette difficulté comme nos contemporains, saint Thomas ne l'a pas ignorée. Se l'étant brièvement formulée, il l'a substantiellement résolue. Ne faut-il pas dire que nous ne pouvons bien connaître ni les êtres matériels ni Dieu? En effet, qui comprend nécessairement les choses autrement qu'elles sont, est voué à l'erreur. Et c'est le sort de notre intelligence. En voici la preuve. Dieu est simple; nous n'en parlons que par des opérations compliquées qui altèrent sa simplicité. La composition et la multiplicité sont la condition de notre activité. Donc elles nous interdisent de saisir la très pure unité divine. Quant aux êtres de l'expérience, ils changent incessamment de par leur matérialité concrète. Mais notre connaissance en immatérialisant son objet, se donne de l'immuable abstrait. Ni en Dieu, ni dans l'expérience, nous ne rejoignons l'être même; car autre est l'être de l'idée dans l'esprit, autre son être dans la chose[1].

La force de l'objection tient toute dans ce fait que notre manière de procéder paraît différente de la manière d'être de la chose. Voici pourtant sa faiblesse. Si l'esprit s'aperçoit de ce qu'ont de défectueux ses procédés, il lui suffira pour se tirer de l'impasse, de ne pas affecter le mode d'être de l'objet de ses manières à lui de le connaître. Pourquoi celui qui sait distinguer dans ses méthodes ce qui est subjectif de ce qui est objectif, serait-il prisonnier de celui-là? Alors il se libèrera de ce qu'elles gardent de subjectif, si bien que l'obstacle à la connaissance en devient la ressource et que la difficulté suggère la réponse par un approfondissement de la doctrine. Pour le

1. Cf. *de Verit.*, q. X, a. 4 objectiones; *de Potent.*, q. VII, a. 2, obj. 2 et 7; I P., q. XIII, a. 12, obj. 3; q. LXXXIV, a. 1, obj. 3; q. LXXXV, a. 1, obj. 1.
L'analyse de la connaissance qui va suivre, est faite d'un point de vue métaphysique et non d'un point de vue critique qui dépasserait les perspectives de ce travail. Sans chercher par quelles voies il se forme, ni comment il est possible, on étudie simplement l'acte de connaissance tel qu'il est.

mieux établir, examinons quelques solutions du problème, celles d'Héraclite et de Platon par exemple[1].

Il faut donc concilier deux choses : la mobilité du réel extérieur et la certitude qu'en a notre esprit. Pour Héraclite, le seul moyen d'y réussir, c'est d'engager notre intelligence dans la fluidité des êtres matériels. Changeante comme eux, quelle peine aura-t-elle pour ressaisir leur mobilité? Il est vrai, cette mobilité de la connaissance gêne quelque peu sa fixité; mais qu'à cela ne tienne. Sacrifions cette dernière qui n'est pas vraie, et pour sauver la réalité de nos idées, diluons les dans le devenir. Il n'y a de vérité que du moment présent, fugitive et passagère comme lui.

Impossible, répond Platon, de consentir à une telle mutilation et d'anéantir en nous la fermeté de la connaissance. Maintenons son universelle nécessité, mais pour cela trouvons lui d'autres objets que ces choses sensibles, vrais sables mouvants; ce sont les idées immuables, immatérielles, dont participe l'inconsistance des choses d'ici-bas. Ce que connaît notre esprit, ce n'est pas précisément le sensible, mais les idées vers lesquelles il se tourne.

Sans doute, Platon sauvegarde la solidité de la connaissance, mais il endommage sa réalité. N'exclut-il pas de son domaine le monde de la matière et du mouvement qui est celui des sciences de la nature, tout le monde sensible lui-même qui est notre terrain de manœuvres? D'ailleurs dans l'une et l'autre théorie, le même vice de raisonnement se révèle. Héraclite modèle notre connaissance sur la manière d'être fluide des choses. A l'inverse Platon décalque les objets sur le mode abstrait de nos idées[2]. Qu'on adapte exactement l'esprit au réel ou le réel à l'esprit, toujours le modelé de l'un reste celui de l'autre. Or cette identification stricte, à quoi rien n'oblige, est l'erreur initiale. La notion même de connaissance conduit au contraire à la nier.

L'objet connu en effet, pour devenir connu, doit pénétrer dans le connaissant, avoir accès dans sa conscience par quelque chose qui est son image ou son idée. Il lui est dès

1. I P., q. LXXXIV, a. 1. Cf. J. MARÉCHAL, *Point de Départ,* Cah. 1 (1927), p. 77 sq.
2. Cf. aussi *In I Metaphys.,* Lect. 10, n° 158.

lors obligatoire d'en passer par les conditions de cette conscience, c'est-à-dire de s'immatérialiser, de se spiritualiser si elle est spirituelle. L'esprit aura donc une connaissance immatérielle et stable des corps matériels et changeants. En ceux-ci d'ailleurs la fixité de l'idée trouve où se loger, puisque l'on montre que le mouvement requiert en lui un principe de stabilité. Et ainsi s'accorde avec la fermeté de la connaissance sa réalité. Elle est abstraite ou immatérielle parce qu'intellectuelle. Elle porte sur le donné sensible et concret, car elle garde une relation d'origine à la chose dont elle est la la ressemblance. Qu'est-ce en effet qu'abstraire? Ce n'est pas élaborer arbitrairement une conception, mais simplement dans un objet complexe envisager isolément un élément : cela n'est pas défigurer ni déformer. Est-ce davantage dissocier? Pas forcément, puisque considérer séparément un élément d'une synthèse, n'est pas le poser comme séparé. Ce n'est donc pas le diviser des autres et désagréger leur unité. Ce qui caractérise le procédé de connaissance n'affecte en rien l'objet comme tel et par conséquent n'en fausse pas l'idée. L'erreur commencerait seulement, si j'affectais l'objet de ce coefficient d'abstraction, car alors je séparerais ce que je n'avais envisagé jusqu'ici que séparément; je pulvériserais le réel; mais rien ne m'y contraint. Disons plus : tout m'en détourne[1].

Pour plus de rigueur, appliquons ces deux observations aux deux opérations de connaissance, l'appréhension et le jugement.

1. Videtur autem in hoc Plato deviare a veritate, quia cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito. Consideravit autem quod forma rei intellectae est in intellectu universaliter, et immaterialiter, et immobiliter... Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter. Hoc autem necessarium non est... Nam receptum est in recipiente per modum recipientis. I P., q. LXXXIV, a. 1.

Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus qui intelligit rem aliter quam sit, verum est si ly aliter referatur ad rem intellectam. Tunc enim intellectus est falsus quando intelligit rem esse aliter quam sit. Unde falsus esset intellectus si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia ut Plato posuit. Non est autem verum quod proponitur si ly aliter accipiatur ex parte intelligentis. Est enim absque falsitate, ut alius sit modus intelligentis in intelligendo quam modus rei in essendo, quia intellectum est in intelligente immaterialiter per modum intellectus, non autem materialiter per modum rei materialis. I P., q. LXXXV, a. 1, ad 1, cf. *de Verit.*, q. X, a. 4.

Dans l'appréhension j'atteins une essence, une note d'un objet séparément des autres, la couleur isolément du fruit où je l'ai perçue. Mais l'appréhension qui n'est pas l'affirmation, ne réalise pas, ne pose pas telles quelles les essences appréhendées séparément. Elle ne réalise donc pas davantage leur morcellement. Dès lors n'affirmant pas du réel sa façon de le connaître, elle ne l'altère aucunement. Quant au jugement, il synthétise ou dissocie, car en affirmant ou en niant les idées les unes des autres, il les divise ou les compose. Lui, peut désagréger la complexité du donné. Le fait-il ? Alors, il est faux. Mais une fois encore, rien ne l'y contraint. S'il peut se tromper, il n'y est pas condamné, puisqu'étant par nature une synthèse, il peut ressaisir par la composition qu'il effectue, la composition même des choses. Et comme nulle limite n'est fixée à sa puissance synthétique, il peut dans l'intensité d'un seul acte intégrer, recomposer toute la richesse d'un donné. Pour cette raison, il atteint l'être et la réalité des choses puisque cette réalité résulte dans un composé de l'unité même des éléments. Cette reconstitution synthétique est l'opposé d'une abstraction morcelante. Pour envisager séparément plusieurs caractères d'un objet, l'appréhension, on l'a vu, ne les présente pas séparés ; elle ne détruit pas mais maintient leurs relations mutuelles qui sont entre eux le principe d'unité. Ce principe unificateur est ressaisi par le jugement[1] ; c'est lui qui

1. Oportet scire quomodo intellectus per suam operationem abstrahere potest. Sciendum igitur secundum Philosophum *3 de Anima*, quod duplex est operatio intellectus. Una est quae dicitur intelligentia indivisibilium, qua cognoscitur de unaquaque re quid est. Alia vero est qua componit et dividit scilicet enuntiationem negativam vel affirmativam formando : et hae quidem duae operationes duobus quae sunt in rebus respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam aliqua res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet... Secunda operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex aggregatione principiorum rei in compositis, vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus. Et quia veritas intellectus est ex hoc quod conformatur rei, patet quod secundum hanc operationem intellectus abstrahere non potest vere quod secundum rem conjunctum est, quia in abstrahendo significatur esse separatio secundum ipsum esse rei ; sicut si abstraho hominem ab albedine dicendo « Homo non est albus », significo separationem esse in re. Unde si secundum rem homo et albedo non sunt separata, erit intellectus falsus. Hac igitur operatione intellectus vere abstrahere non potest nisi ea quae sunt secundum rem separata, ut cum dicitur « Homo non est asinus ». Sed secundum primam operationem potest separare ea quae secundum rem separata non sunt; nec tamen omnia sed aliqua... *In Boëti. de Trinit.*, q. V, a. 3, cf. I P., q. LXXXV, a. 1, ad 1.

pose ainsi légitimement plusieurs éléments comme ne faisant ensemble qu'un tout dans l'être.

Ici comprenons bien que le jugement ne juxtapose pas ces éléments, mais qu'il les fusionne sans les confondre. Sur ce point, saint Thomas est formel. Saisir ces éléments ensemble dans l'unité d'un seul acte, est-ce les saisir comme on fait de deux moments qui se suivent immédiatement ou de deux personnes situées côte à côte et qui en ce sens restreint sont présentes ensemble à l'esprit ? Nullement car ces deux personnes restent deux et ne forment pas un objet vraiment un. Quand l'esprit pose ensemble plusieurs notions comme constitutives d'un même être, il ne les comprend pas comme voisines ou consécutives dans l'espace ou le temps, mais comme ne faisant qu'une seule et même chose. Il entend le prédicat et le sujet ensemble en tant que de leur union un seul objet résulte, à savoir une affirmation ou une négation[1]. L'unité synthétique du jugement est hors de toute contestation.

Oportet enim veritatem et falsitatem quae est in oratione vel opinione, reduci ad dispositionem rei sicut ad causam. Cum autem intellectus compositionem format, accipit duo, quorum unum se habet ut formale respectu alterius : unde accipit id ut in alio existens, propter quod praedicata tenentur formaliter. Et ideo si talis operatio intellectus ad rem debeat reduci sicut ad causam, oportet quod in compositis substantiis ipsa compositio formae ad materiam, aut ejus quod se habet per modum formae et materiae, vel etiam compositio accidentis ad subjectum, respondeat quasi fundamentum et causa veritatis, compositioni quam intellectus interius format et exprimit voce. Sicut cum dico, Socrates est homo, veritas hujus enunciationis causatur ex compositione formae humanae ad materiam individualem, per quam Socrates est hic homo; et cum dico, homo est albus, causa veritatis est compositio albedinis ad subjectum; et similiter est in aliis. Et idem patet in divisione. *In 9 Metaphys.*, Lect. 11, n° 1898.

1. Omnis compositio vel divisio plurium est; et ideo potest esse dubium, quomodo ista quae componuntur et dividundur, intellectus intelligat : utrum scilicet simul, aut separatim...

Et quia simul dupliciter dicitur, quandoque enim significat unitatem, sicut dicimus simul esse secundum tempus quae sunt in uno et eodem instanti; quandoque significat conjunctionem et vicinitatem eorum quae consequenter se habent, sicut dicimus duos homines esse simul secundum locum quorum loca sunt conjuncta et consequenter se habentia... ideo exponit (Aristoteles) quaestionem motam, qua quaesivit utrum simul aut separatim intelligat intellectus ea quae componuntur et dividuntur, dicens quod non intelligit simul secundum quod aliqua dicuntur esse simul, ut consequenter se habentia, sed secundum quod aliqua dicuntur esse simul in eo quod fit aliquid unum. Et in hoc innuitur solutio quaestionis. Si enim intellectus intelligat hominem et animal unumquodque secundum se, ut sunt duo quaedam, intelligit ea consequenter duabus conceptionibus simplicibus, non formans ex eis affirmationem neque negationem. Cum autem ex eis format compositionem vel divisionem, intelligit ambo ut unum, in quantum scilicet ex eis aliquod unum fit; sicut etiam partes cujuslibet totius intelligit intellectus ut unum

Aujourd'hui ce n'est plus une nouveauté de remarquer que notre affirmation en ce qu'elle dit de l'objet affirmé, en reproduit la structure. Par sa forme, elle est concrète comme le réel de l'expérience[1]. Implicitement ou explicitement, ne concrète-t-elle pas toujours les idées de l'esprit dans des sujets réels et sensibles? La composition du prédicat et du sujet traduit celle de matière et de forme, de substance et d'accident, et leur union dans l'être, c'est-à-dire que la composition de substantif et de verbe, exprime celle d'essence et d'être. « Il est essentiel à l'intelligence humaine que la conception d'une quiddité enferme la pensée de son appartenance à quelque *hoc aliquid*, à quelque sujet. L'intelligence en même temps qu'elle disjoint nature et suppôt, les synthétise. Les deux termes... sont *prononcés* unis dans l'être; une représentation et une affirmation sont ainsi les deux moments, essentiels et inséparables, de la conception. Cela est vrai même de la conception la plus générale, celle *d'être* ou de *chose* : nous concevons tout comme *un* être, disjoignant et rejoignant nature et sujet, et comme l'idée d'être est incluse en toute conception, on peut dire que toute conception contient virtuellement le jugement : *c'est un être* »[2]. Des philosophes d'une tout autre école, Husserl par exemple, s'accordent ici avec les disciples de saint Thomas. Si l'on entend par « noème » un contenu présent à la conscience mais envisagé sous l'aspect objectif, on constate également ceci : « Le contenu immédiat de chaque noème est constitué par une « idée » rapportée à un objet; autrement dit par une « signification » (Sinn) doublée d'une « position » (thetisches Moment; Setzung), les deux éléments formant ensemble une « proposition » (Satz : au sens le plus large où ce mot désigne aussi bien des positions

intelligendo ipsum totum. Non enim intelligit domum intelligendo prius fundamentum et postea parietem et postea tectum; sed omnia ista intelligit simul inquantum ex eis fit unum. Similiter intelligit praedicatum et subjectum simul, inquantum ex eis fit unum scilicet affirmatio et negatio. *In 6 Metaphys.*, Lect. 4, n°s 1227-1229, cf. I P., q. LXXXV, a. 3, ad 3; a. 4, ad 3 et ad 4; I^{a}, II^{ae}, q. CXIII, a. 7, ad 2; I P., q. LVIII, a. 2.

1. Sur le mode synthétique de « concrétion » dans notre connaissance, cf. J. Maréchal, *Point de Dép.* Cah. V, p. 202 sq., et A. Forest, *La Structure Métaphysique du Concret selon saint Thomas d'Aquin*, 1931, p. 21.

2. P. Rousselot, *Métaphysique Thomiste et Critique de la Connaissance*, Rev. Néo-Scol. de Phil., 1910, p. 496.

affectives et volitives que des énonciations judicatives) »[1].

La structure synthétique des êtres n'est pas seule rendue par notre affirmation; leur mobile stabilité l'est aussi. Le mode temporel qui accompagne notre jugement, différencie le verbe et le substantif. Le substantif n'a pas de temps, quand le verbe en a. Or le temps mesure le mouvement. Qui est dans le temps, est donc dans le mouvement et les deux parties essentielles de la phrase traduisent et la mobilité qu'exige la fragile stabilité des choses d'ici-bas, et la fermeté que réclame leur devenir. La connaissance ne fige pas plus le réel en devenir qu'elle n'en morcèle la continuité. Grâce au verbe l'être est représenté, affirmé dans le devenir. Dès lors l'être est dans le mouvement et le mouvement dans l'être. L'être et le devenir sont dans la connaissance tout comme elle est en eux[2].

Il suit de là que les concepts sont aussi actifs que les choses et que les signes qui les traduisent ne sont pas plus inertes qu'eux[3]. La démonstration désormais est faite que le jugement est la perfection achevée de notre connaissance; il en est la réussite. L'objet de l'expérience proportionné à notre intelligence y est reconstitué dans sa nature et dans son être. « Dans le jugement rationnel, l'être des données expériences rejoint son propre fond, il exprime la synthèse naturelle de ses parties. Il n'y a pas là déformation, mais transposition sous forme de synthèse mentale, des synthèses immanentes au réel »[4]. Il est, pourrait-on dire, le résultat de la distinction que notre esprit fait dans ses idées du subjectif et de l'objectif, de ce qui tient à ses méthodes à lui, et de ce qui appartient à l'objet, de ce qu'il doit par conséquent lui restituer. Il est ainsi le fruit de toute une critique, le verdict et l'issue d'un procès que l'esprit fait subir à l'objet et à soi-même. Il ne juge bien cet objet que parce qu'il se juge rigoureusement lui-même dans ses procédés de connaissance[5].

1. J. Maréchal, *Phénoménologie pure ou Philosophie de l'Action. Philosophia Perennis,* Festgabe Joseph Geyser zum 60 Geburstag, p. 381.

2. Cf. *in I Peri Herm.,* Lect. 3, n° 13; Lect. 4, n° 7; Lect. 5, n°s 7 et 12; J. Maréchal, *Point de Départ.* Cahier V, p. 210 sq.

3. J. de Tonquédec, *La Notion de Vérité,* p. 54-55, 59, 121-122.

4. A. Gardeil, *Ce qu'il y a de Vrai dans le Néo-Scotisme. Revue Thomiste,* 1901, p. 442.

5. Il y a donc dans le Thomisme un véritable esprit critique. « L'acte propre de l'esprit critique consiste, semble-t-il, à rétablir ou à maintenir le contact

S'il se comporte ainsi vis-à-vis des objets qui lui sont proportionnés, l'on devine comment il se comportera vis-à-vis de ceux qui dépassent l'expérience, que ce soient de purs esprits ou l'Être pur. Pour parler d'eux, il emploiera les mêmes formules, que pour parler des êtres de ce monde. A propos de ceux-là comme à propos de ceux-ci, il « composera » prédicats et sujets, natures et suppôts, essence et existence. Mais il n'aura qu'à pousser la critique de ses moyens d'expression, pour voir qu'avec eux il ne réussit plus comme auparavant à les rendre dans leur structure essentielle. Sera-t-il pour autant impuissant? Non, s'il utilise ces moyens sans en être dupe et remarque que son jugement reste affecté d'un certain coefficient de subjectivité. Or précisément, parce qu'il s'en apercevra, il fera les corrections qui s'imposent. Au sujet des choses de ce monde, il se servait de son jugement pour compléter son appréhension. Pour tout ce qui est au delà, il redressera son jugement, simplement en le jugeant, ce qui veut dire en dégageant ce qu'il dit de la manière dont il le dit, ce que signifie sa parole de la manière dont elle le représente. Il attribuera l'un à l'objet mais réservera l'autre. Quand il prononcera que Dieu est sage, il saura bien que Dieu n'est pas composé de nature et de sujet, d'essence et d'existence. Il s'entendra lui-même et par là entendra de quoi il parle. Jaugeant exactement sa connaissance, il en mesurera l'imperfection, délimitera la part de vérité qu'elle contient et s'en tiendra à celle-ci. Il ressaisira la perfection de l'objet connu. Cela lui interdira de trop prétendre mais aussi de ne rien prétendre du tout. Sa connaissance, pour être imparfaite, ne sera pas fausse, et ses ambitions quoique modestes, demeureront légitimes. Là encore, bien qu'avec plus ou moins de bonheur, l'être est atteint parce que sa nature est saisie[1].

entre la pensée et l'expérience, qu'il s'agisse de l'expérience commune ou de l'expérience scientifique. Nous affirmons toujours, en un sens, au-delà de ce que nous voyons puisque l'affirmation s'ajoute à ce que nous voyons : l'esprit critique est un effort pour que l'affirmation s'ajoute vraiment à ce que nous voyons et non à ce que nous ne voyons pas. » H. GOUHIER, *Introduction à la Théorie thomiste de la Connaissance. Revue des Cours et Conférences*, Février 1932, p. 490.

1. Haec propositio : intellectus intelligens rem aliter quam sit, est duplex, ex eo quod adverbium « aliter » potest determinare hoc verbum « intelligit » ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera, et est sensus : quicumque intellectus intelligit rem esse aliter

En sachant des choses qu'elles sont, nous savons ce qu'elles sont.

Un peu de réflexion fait aisément comprendre qu'on ne peut atteindre l'un sans l'autre, l'existence sans l'essence. N'estime-t-on pas le degré d'être d'une chose d'après la qualité de son essence? Pourquoi l'absurde n'est-il pas possible comme existant, sinon parce qu'il n'a pas une essence? Atteindre la nature d'une chose, voilà le moyen d'atteindre son être et sa réalité[1]. « En dehors de l'Être premier dont l'essence est d'exister, nul *exister* n'est donné qui ne soit qualifié par l'essence qu'il actualise; nul *exister* n'est connu que selon le mode où l'essence, dont il est l'acte ultime, est elle-même connue. La réponse à la question *an sit* est dépendante de la question *quid sit*.

« S'il nous arrive d'ignorer la définition d'un être dont nous savons pourtant qu'il existe — et c'est le cas le plus fréquent — c'est que, ignorant *ce* qu'il est dans son essence même, nous savons toutefois *quel* il est par telle propriété, tel accident peut-être très extérieur, par tel effet, par telle relation, par tel signe; c'est que, pour le moins, nous avons de lui une définition nominale. Une qualification très superficielle peut suffire à permettre un jugement d'existence certain. Mais si de l'existence affirmée, nous ne connaissons pas la plus minime détermination, que dirons-nous qui existe? Et, de même, le jugement d'existence a beau être certain, s'il repose sur une notion très lointaine et très imparfaite de ce qui est dit exister, nous n'aurons de cet *exister* lui-même qu'une connaissance imparfaite. Peut-être saurons-nous simplement *qu'il est vrai*

quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito; quia intellectus noster formans propositionem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes, intelligit immaterialiter, non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cum intelligit simplicia, quae sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite, non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans compositionem de Deo. I P., q. XIII, a. 12, ad 3; cf. *de Pot.*, q. 7, a. 2, ad 1 et ad 7.

1. Ejusdem scientiae est determinare quaestionem an est et manifestare quid est. Oportet enim quod quid est accipere ut medium ad ostendendum an est. Et utraque est consideratio philosophi qui considerat ens in quantum ens. *In 6 Metaphys.*, Lect. 1, n° 1151.

Les numéros 1147-1151 inclus seraient à lire. Saint Thomas y compare quant au point qui nous occupe les Sciences et la Philosophie.

de l'affirmer, comme il arrive de l'*exister* divin, au terme de nos démonstrations les plus rigoureuses.

« Pour connaître parfaitement, dans son existence même, une réalité quelconque, il est donc indispensable de savoir parfaitement ce qu'elle est »[1].

Il demeure donc assuré que le jugement porté par l'esprit sur ses appréhensions lui livre l'essence et l'être des choses. « Juger c'est unir sous le signe de l'être, objet de pensée, ce qui est uni sous le signe de l'être réel »[2].

§ 4. — Saint Thomas, Scot et Suarez.

Les positions respectives des systèmes sont nettes ainsi que leurs divergences. La raison de la diversité des doctrines est, semble-t-il dans des différences de méthode. Précisons ces dernières. Elles se ramènent à ceci que Suarez et Scot poursuivent plutôt dans l'ordre abstrait l'analyse et la décomposition des concepts quand saint Thomas au contraire pour étudier ceux-ci, les engage dans l'activité de l'esprit qui les forme et les réalise en les affirmant. L'analyse des premiers sera plutôt formelle, tandis que celle du second sera plus franchement réflexive. Un exemple entre autres.

Pourquoi chez Suarez l'idée d'être est-elle une notion distincte des autres? Parce qu'elle s'exprime par un terme distinct des termes qui traduisent les autres idées. Saint Thomas, lui, n'argumente pas ainsi, les mots, comme tels, ne laissant pas dans l'esprit de sens achevé ni complet. Il ne raisonnera donc pas sur le mot mais sur la phrase. Les procédés se caractériseraient bien ainsi : l'un étudie les mots comme signes des

1. M. D. Roland-Gosselin, O. P., *Peut-on parler d'Intuition Intellectuelle dans la Philosophie Thomiste? Philosophia Perennis*, p. 721-722.

2. H. D. Simonin, O. P., *Bulletin Thomiste*, 1930, p. 11.

« Le jugement suppose psychologiquement une sorte d'analyse puisqu'il se compose de deux termes, mais cette analyse n'est pas nécessairement une analyse du sujet logique puisque le sujet est l'un des termes de l'analyse, son résultat. Est-ce une analyse du sujet réel? Oui et non. L'analyse est en quelque sorte toute faite par la seule appréhension; puisque celle-ci envisage tout sous le mode des essences simples, les éléments abstraits sont nécessairement des composants analytiques du réel; on voit la couleur de la pomme sans son odeur. L'acte propre du jugement est d'établir la synthèse entre les éléments analysés tels que les lui fournit la première opération » (*ibid.*). Cf. encore des remarques pareilles du même auteur dans *Bulletin Thomiste*, 1932, p. 319, et A. Forest, *Op. cit.*, p. 92-93.

idées tels qu'ils sont dans un dictionnaire, inertes et isolés; l'autre les étudie liés entre eux pour faire un tout définitif dans le langage vivant. Or si l'on demande à la psychologie linguistique de trancher le débat, c'est en faveur de saint Thomas qu'elle se prononce. D'après elle, l'unité de signification, indivisible et véritablement autonome, n'est pas le mot, mais la phrase. Seuls, les mots n'ont qu'une individualité imparfaite, mais c'est dans la phrase que leur sens est fermement fixé, déterminé. Il en suit que n'étant pas parfaitement séparés, divisés les uns des autres, ils s'impliquent mutuellement, ne constituent pas à eux seuls une unité vraie parfaitement isolable[1]. Le véritable interprète de la pensée humaine travaillant sur les objets, est décidément la phrase et saint Thomas a gain de cause.

La même remarque est à répéter à propos de la dualité d'essence et d'*esse*, de substantif et de verbe, constitutive de la notion d'être. Les linguistes ramènent à la dualité de substantif et de verbe les parties essentielles du discours. Que si parfois cette distinction n'apparaît pas dans les mots pris à part, elle « se révèle immédiatement lorsque ce mot est placé dans une phrase »[2]. Que si de nouveau, l'on ne concède pas que tout verbe se ramène au verbe être[3], comment nier cependant que sous tout énoncé se cache l'acte de l'expression ou de l'affirmation qui le donne comme objectif et auquel se réduit le sens fondamental de ce verbe, qu'il soit exprimé ou non[4]? La science contemporaine corrobore dans leur substance les conclusions métaphysiques auxquelles l'analyse du langage comme signe de la pensée et des choses, a conduit saint Thomas. Mieux que d'autres, il a pénétré l'activité parlante

1. Marcel Jousse, *Études de Psychologie Linguistique. Archives de Philosophie*, Volume II, p. 487-489 du volume, p. 53-55 du Cahier IV, avec références à Lévy-Bruhl, E. B. Leroy, Hovelaque, Bergson, Vendryes. Cf. aussi A. Dauzat, *La Philosophie du Langage*, Paris, 1912, p. 15 sq.

2. J. Vendryes, *Le Langage*, Paris, 1921, p. 143, 138-139. Cf. H. Delacroix, *Le Langage et la Pensée*, Paris, 1924, p. 213 sq.; L. Weber, *Le Langage et la Pensée. Revue de Métaphysique et de Morale*, 1926, p. 97-99.

3. Cf. J. Vendryes, *Ibid.*, p. 144 sq.

4. Cf. J. Maritain, *Petite Logique*, p. 69-70. « Que chez tels ou tels peuples le verbe *être* n'existe pas (les fonctions qui lui appartiennent demeurant inexprimées), cela ne touche en rien cette analyse, cela intéresse la Psychologie descriptive, cela n'intéresse pas la Logique ». — M. J. Lagrange, O. P., *Evangile selon Saint Marc*, 1929, p. 378. La même remarque est faite sur les paroles de la consécration par J.-C. à la Cène.

c'est-à-dire pensante et jugeante de l'esprit en ce qu'elle livre d'ontologique. Il est plus métaphysique parce que plus réflexif. Tout ce qu'il y a d'acte dans l'être est omis ailleurs, et se trouve chez lui au premier plan : ici l'être est de l'acte dans les choses et dans l'esprit.

Il reste à bien entendre ceci. Ramener la pensée sur sa propre activité n'a pas pour conséquence normale de l'enclore en elle-même et dans le subjectif. Que l'être soit de l'acte, parce que c'est de l'affirmation, n'entraîne pas qu'il ne soit que l'acte de l'esprit dans son absolue spontanéité. L'être est affirmation de l'esprit, mais il est en même temps l'affirmation de la chose réelle. C'est l'affirmation de quelque réel par l'esprit. Cette activité intellectuelle qui pour aboutir à l'affirmation, se juge et se critique, ne se juge et ne se critique dans son travail que pour y serrer de l'objectif, y discerner l'apport du donné. Disséquer cet acte mène à ressaisir exprimées en lui les conditions ontologiques du réel, en particulier de l'être comme condition commune et dernière du connaissant et du connu. A ce point le logique a valeur ontologique puisque le réel et l'idée coïncident dans un seul et même acte à deux termes corrélatifs. Là est le principe de la connaissance, capital dansle Thomisme. Il suffira de le dégager pour se séparer de l'idéalisme absolu.

Le jugement en effet comme la proposition qui en est le signe, manifeste d'un seul coup en son unité deux choses distinctes : la connaissance qu'a l'esprit et l'objet qu'il comprend. En saisissant son jugement, l'esprit se comprend, mais aussi entend de quoi il parle. Cet acte exprime indivisiblement l'activité intelligente de l'esprit et l'actualité intelligible de l'objet. C'est pourquoi son actualité est l'actualité même de la connaissance et du connu. Or ceci est le grand principe aristotélicien et thomiste de la connaissance, qui est essentiellement l'unité, l'identité du connaissant et du connu dans un seul et même acte. Le jugement signifie une idée intelligible; mais si cette idée est aussi bien celle de l'esprit que celle de la chose, il affirme l'unité, l'identité dans l'être et l'idée, du connaissant et du connu. L'idée de la chose est l'idée de l'esprit et réciproquement l'idée du connaissant est l'idée du connu[1].

1. Dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu, in quantum

Pour être un, pour être ainsi identifiés, connaissant et connu ne sont pas cependant confondus : l'un est l'autre et cependant chacun reste soi. Leur unité garde aux deux leurs caractères propres, à l'objet son caractère propre d'objet, au sujet son caractère de sujet. Il faut donc que dans leur unité, ils soient maintenus distincts : ce qui est obtenu lorsque l'intelligence, prononçant son verbe, le campe en elle et devant elle, comme objet immanent et signe intelligible de l'objet extérieur. Objet immanent, ce verbe est donc l'actualité intelligente de l'esprit; objet exprimé, il est distinct de l'acte qui l'exprime. Objet immanent qui signifie donc par tout son être avec l'actualité connaissable et connue de l'objet, l'activité connaissante de l'esprit. L'acte de connaissance est par là un acte à deux termes corrélatifs, opposés et distincts par conséquent. Il peut être l'acte du connaissant et du connu sans les confondre. Sa vérité promulgue la vérité ontologique avec et par la vérité logique, vu qu'il résulte de leur mutuel rapport dans l'être. Dans l'être du jugement s'unissent et se distinguent la vérité de la chose et celle de l'esprit. Par lui, il y a entre eux, selon la forte expression du P. Sertillanges, « compénétration dans l'être »[1].

La conclusion est définitive, par quelque côté qu'on y arrive, et sa formule se lit chez les modernes disciples de saint

species intellecti est species intellectus in actu, *in 3 de Anima,* Lect. 13, cf. nombreux passages.

Là encore les remarques des psychologues sur les signes du langage confirment celles de saint Thomas. « Lorsque nous comprenons, il semble qu'il n'y ait en nous que le langage lui-même; la signification adhère au signe. La fonction du signe est d'abolir le signifiant. L'esprit se comporte vis à vis de lui comme en face de la réalité qu'il représente, et c'est cette identité d'attitude qui fait la parfaite équivalence de l'un à l'autre et la possibilité de la substitution. Dans cette compréhension parfaite, le signe disparaît presque, il devient translucide. La compréhension du langage, c'est un peu le langage supprimé ». L. Weber, *Le Langage et la Pensée. Rev. de Mét. et de Mor.,* 1926, p. 108. Cf. H. Delacroix, *Op. cit.*, p. 448; J. Maritain, *Science et Philosophie. Revue Thomiste*, 1931, p. 12-22.

1. *Les Grandes Thèses de la Philosophie Thomiste*, p. 15 et tout le chapitre 2. Sur l'unité et la distinction du connaissant et du connu, cf. J. Maritain, *Réflexions sur l'Intelligence*, p. 49 sq.; J. Maréchal, *Point de Départ*, Cahier 5, p. 60 sq.; J. de Tonquédec, *La Critique de la Connaissance*, ch. 1; H. D. Simonin, O. P., *L'Identité de l'Intellect et de l'Intelligible dans l'Acte d'Intellection. Angelicum*, 1930, p. 218 sq.; N. Balthazar, « *Cognoscens fit aliud in quantum aliud.* » *Rev. Néo-Scol.*, 1923, pp. 294 sq. et 430 sq.; R. Garrigou-Lagrange, O. P., « *Cognoscens quodammodo fit vel est aliud a se* », *Ibid.*, p. 420 sq.

Thomas. Grâce au jugement et à l'affirmation la connaissance est équipée pour atteindre le réel, l'existant, en ce qu'il a d'absolu, d'essence et d'*esse :* elle juge de la proportion de l'essence à l'existence. « La vérité, dit saint Thomas après Aristote , est la conformité de l'esprit avec l'être, selon qu'il dit être ce qui est et n'être pas ce qui n'est pas. C'est dans l'être « exercé » par la chose et affirmé par l'esprit que s'établit cette conformité. Quand l'acte de l'esprit, en raison duquel les choses se comportent d'une certaine manière au dedans de lui, s'accorde avec la manière dont les choses se comportent dans l'existence — plus particulièrement, quand l'identification opérée par l'esprit entre les deux termes d'un jugement correspond à une identité dans la chose, alors l'esprit est vrai... Ce qu'il importe de retenir de ces remarques c'est que la vérité se prend par rapport à *l'existence*, actuelle ou possible exercée par la chose : *verum sequitur* ESSE *rerum*.

« La fonction propre du jugement consiste à faire passer l'esprit du plan de la simple essence ou du simple *objet* signifié à la pensée, au plan de la *chose* « exerçant » l'existence (actuellement ou possiblement), et dont l'objet de pensée prédicat et l'objet de pensée sujet sont des aspects intelligibles »[1]. « L'affirmation est donnée, donc la réalité objective de l'être comme tel est donnée... L'analyse de l'affirmation humaine... dégage, du sein même de notre dynamisme intellectuel, la réalité de l'être régulatrice de l'activité affirmante,... cette réalité à part, ni pensée subjective, ni chose située en dehors du sujet, mais limite et point d'intersection et de rencontre, semble-t-il, de ces deux mondes »[2].

Qu'on n'objecte pas à cela les jugements d'ordre idéal qui ne porteraient que sur des essences : l'homme est un animal raisonnable. L'idée, l'essence est sans doute abstraite des sujets singuliers qui la réalisent ; mais cela veut dire que si elle est considérée séparément d'eux, elle n'est pas envisagée comme séparée. Elle n'est pas affirmée comme réelle c'est-à-dire comme réalisable ou réalisée indépendamment d'eux. Bien au contraire, elle doit être posée, au moins implicitement, comme

1. J. MARITAIN, *Science et Philosophie d'après les principes du réalisme critique. Revue Thomiste*, 1931, p. 7-8, 11.
2. A. GARDEIL, O. P., *Le Donné Révélé et la Théologie*, p. 11, 9, 10.

réalisable en eux, sans quoi elle n'est plus susceptible de jugement ni d'affirmation. Aussi l'appréciation faite d'elle vaut de tous les individus qui la possèdent ou pourraient la posséder. C'est dire qu'elle implique ou qu'elle est un jugement d'existence, puisqu'elle porte, sous peine de fausseté, sur des existants actuels ou possibles. L'existant, voilà bien une fois de plus la notion d'être thomiste, « l'existant ou le capable d'exister, en définitive l'ὄν »[1].

Une explication est ici nécessaire. La notion d'être est simple. Mais si elle dit la proportion de l'essence à l'existence, n'est-elle pas composée? Elle doit de plus convenir à tout le réel, comment conviendra-t-elle au simple comme Dieu? Elle ne vaut plus que de l'existant composé; sa transcendance est détruite par le fait.

Il n'en est rien. Elle est peut-être mieux sauvegardée au contraire. Ne faut-il que par ses caractères elle représente à la fois le simple et le composé, c'est-à-dire la créature et Dieu? Or cela n'est possible que si elle est telle que saint Thomas la conçoit. Jamais il n'a été dit que la notion d'être impliquait composition d'essence et d'existence. Si elle l'impliquait de soi, celle-ci devrait se retrouver partout; ce qui est faux. On a seulement parlé de la proportion de l'essence à l'*esse*, ce qui est tout autre, plus précis et partant rigoureusement exact. En tout être, cette proportion se reconnaît quoique de façon différente, si dans certains elle ne se retrouve qu'à condition de comporter une composition des deux alors que chez

1. *Ibid.*, p. 23.

Sur la liaison du problème de l'être et de celui du jugement, on consultera les articles du R. P. Gardeil, *Après le Cours de M. Boutroux* et *Ont-ils vraiment dépassé Kant? Revue Thomiste*, 1897, p. 21 et 505 sq. ou *Ibid.*, 1898, p. 283 sq. *Les Exigences Objectives de « l'Action »*.

J. Maritain, écrit encore : « A la différence des mathématiques, la métaphysique vise toujours, en établissant ces vérités, des sujets existants ou pouvant exister. Bref, elle ne fait pas abstraction de l'ordre à l'existence... L'ordre à l'existence est inviscéré dans les objets de la métaphysique. » *De la Connaissance Métaphysique et des Noms Divins. Vigile*, 1931. Premier Cahier, p. 164-165.

De même A. Forest, « Ce qui fonde l'analogie, c'est toujours le rapport à un premier terme, *dicitur secundum prius et posterius*. Considérons, par exemple, la notion d'être qui nous fournira ici l'exemple de tous le plus précieux. C'est l'existence qui joue ici ce rôle de premier terme dans l'atttribution analogique, si bien que toutes les formes de l'être méritent ce nom en tant qu'elles sont en rapport avec l'existence. » *La Structure Métaphysique du Concret selon Saint Thomas d'Aquin*, p. 12.

d'autres elle exige leur complète identification. Accepte-t-elle dans certains cas une dualité réelle d'essence et d'existence; comme elle dit priorité de l'*esse* sur l'essence, de l'acte sur la puissance, elle ne l'exige pas partout. Elle ne dit donc pas nécessairement et toujours composition. Moyennant cela elle convient au simple comme au composé, à Dieu comme à la créature. Elle n'est donc pas restreinte à une catégorie de choses et sa transcendance est sauve[1].

La conception thomiste de l'être n'est donc pas conciliable avec les autres. L'opinion pour laquelle l'idée d'être fait abstraction de l'existence, est irréductible à celle qui y voit la proportion de l'essence à l'*esse*. Force est donc d'avouer que Suarez, tout en discutant davantage les opinions de Scot que celles de saint Thomas, dont il se réclame, se rapproche en réalité du premier mais s'écarte du second que Cajétan et le Ferrarais interprètent fidèlement. Sur cette question l'unité n'est pas absolue chez les Scolastiques et l'histoire ne corrobore pas les affirmations un peu simplistes de la Société Française de Philosophie. Il est inexact de représenter l'être vide, indéterminé « le plus grand abstrait et le moins existant », comme étant la conception de l'École, sans plus. Ce peut être celle de certains dans l'École; ce n'est sûrement pas celle de tous. En particulier la position de saint Thomas n'est pas connue. Ce qui caractérisait la discussion de la Société sur la notion d'être, caractérise les thèses scolastiques sur ce sujet. N'y a-t-il pas là comme ici un passage « de la nécessité abstraite de l'être à la réflexion synthétique »? Chez Scot et Suarez, l'être n'est-il pas « le concept le plus général et le plus pauvre »? Chez saint Thomas, le point de vue reste celui de « la réflexion synthétique du développement concrété et vivant de la pensée »[2], sauf évidemment les préoccupations d'Idéalisme absolu. A propos de'être, il connaît très bien cette sorte de contradiction qui n'est pas tant entre les termes où se formule un jugement, qu'entre ces termes et l'acte qui juge. Comment justifiera-t-il par exemple

1. Cf. C. WILLEMS, *Institutiones Philosophicae*, Treviris, 1906, p. 377, 1915, p. 385. Volumen 1; V. REMER, *Ontologia*, p. 6-9, 1925.
Ce point sera développé au § 2 du chapitre suivant.
2. *Bulletin de la Soc. Franç. de Philosophie*, 1902, p. 9.

le premier principe de non-contradiction, c'est-à-dire la nécessité de l'être et son unité ? Sera-ce comme on affermit d'autres propositions, en les appuyant sur des propositions antérieures plus évidentes ? Assurément non. Les jugements premiers par là qu'ils sont premiers, ne peuvent reposer sur d'autres plus connus qui les précéderaient : ils n'ont pas d'antécédent. Ce qui est premier, fondamental, garantit tout le reste, sans être garanti par rien, mais se tient de lui-même. Il n'y en aura donc pas de démonstration stricte quoiqu'une justification indirecte reste possible, qui fera sentir qu'il ne doit qu'à lui sa validité, sa nécessité.

On remarquera donc que toute formule a forcément un sens un, une signification une. Et si les mots sont les signes des idées, toute pensée est une pensée une qui discerne son objet des autres et d'elle-même. Elle le divise ainsi de ce qui n'est pas lui, pour le camper en lui-même indivis. Or cela n'est pas une simple nécessité de la formule ou de la proposition; c'est mieux, la nécessité de l'acte qui formule ou propose la pensée, au point que qui voudrait détruire l'unité de la pensée, emploierait encore dans ce but l'unité d'un acte un de pensée une. Qui tenterait par ses paroles de contester la distinction des choses et d'y tout confondre en identifiant l'affirmation et la négation, supprimerait par son effort un cette confusion. Par son exercice, son acte un réopposerait l'affirmation et la négation, et restaurerait la distinction dans les idées comme dans les choses. La nécessité des premiers jugements repose ainsi sur la nécessité de l'acte de juger; pour la raison bien simple qu'une connaissance ne peut pas ne pas être un acte de connaissance et qu'un jugement ne peut pas ne pas être un acte de jugement. Or l'acte de juger ou d'affirmer ne s'évite pas. Donc les lois de son exercice s'imposent avec lui.

Hésitez-vous à l'admettre? Considérez l'action humaine : elle opère forcément un discernement dans les valeurs. Or elle s'impose, puisqu'on ne cherche à s'y soustraire que par l'action, qu'on ne s'y refuse que par un acte. Ne pas agir sera toujours non pas ne pas vouloir agir, mais vouloir ne pas agir. Mais avec l'acte s'impose aussi une connaissance qui le gouverne : toute connaissance est un acte, mais tout acte est aussi une connaissance. La conduite en ce qu'elle a de néces-

saire et d'absolu, implique, engage et détermine un ordre spéculatif absolu. Il y a du nécessaire et de l'absolu dans la connaissance parce qu'il y en a dans l'acte; inversement l'acte a de la nécessité, de l'absolu, parce qu'une connaissance l'oriente et le mène absolument. Il y a de l'acte dans la connaissance et de la connaissance dans l'acte. Ainsi raisonne saint Thomas après Aristote dans sa Métaphysique[1].

Or cette argumentation qui par l'union étroite de l'acte et de la connaissance, réussit ce que l'on a pertinemment nommé « la synthèse de l'acte et de l'idée »[2], est directement dans la ligne des principes fondamentaux du système. N'est-ce pas la clef de toute connaissance qu'elle est l'acte commun du connaissant et du connu, que c'est donc dans l'acte du connaissant que le connu comme tel est atteint? Quoi de surprenant à cela si « l'évidence des principes indémontrables,... ne s'impose à l'esprit qu'en supposant l'activité de celui-ci »? Il ne peut en être autrement. « Les premiers principes n'imposent à l'intelligence leur immédiate évidence que parce que sa propre activité a mis en acte ultime d'intelligibilité leur immédiate nécessité objective »[3]. Négliger cela serait oublier la loi même du connaître.

Et pourquoi donc encore le connaître est-il de l'acte? Parce que ce n'est pas simplement contempler, regarder sans plus. C'est rapprocher des notions pour les unifier et composer dans une synthèse. A quoi est requise une initiative originale de l'esprit, donc un acte. Le fait que de la part de l'esprit cette activité de synthèse est exigée, donne d'entendre la nécessité du premier principe et de l'être comme nécessité d'acte. Comme tout jugement le premier principe est essentiellement synthétique : il est synthèse de réel et d'idée parce qu'il est proportion de l'essence à l'existence. Affirmer l'être identique à soi-même, est le dire réel en son intelligibilité, intelligible en sa réalité. Qu'est maintenant cette nécessité d'identifier ces deux idées? D'où vient l'impossibilité absolue de séparer ces deux notions

1. *In 4 Metaphysicorum*, passim. Cf. R. Bernard, O. P., *La Critique Aristotélicienne de la Connaissance. Rev. des Scienc. Philos. et Théolog.*, 1922, p. 217 sq. Cf. J. Maréchal. Cahier 1, p. 32-36.

2. A. Brémond, S. J., *La Synthèse Thomiste de l'Acte et de l'Idée. Gregorianum*, 1931, p. 267 sq.

3. J. Maritain, *Réflexions sur l'Intelligence*, p. 76-77.

en posant l'inintelligibilité du réel ou la réalité de l'inintelligible? Des mêmes notions prises dans l'abstrait? Non. L'impossibilité, la contradiction ne sont pas ici dans les termes comme tels, mais entre eux et l'acte qui les rapproche ou sépare. Or cet acte est de l'acte : de l'actuel et du réel, par conséquent. Il est acte d'intelligence, donc intelligible en acte. « Il se découvre comme l'identité active du réel et de l'intelligible »[1]. Réel en acte, intelligible en acte, identiquement être tout court. Il ne peut nier l'être et la réalité de l'intelligible sans se nier. Or il ne peut se nier sans s'affirmer. Aussi pose-t-il nécessairement, absolument, l'être, c'est-à-dire l'intelligibilité du réel. Dans son acte de connaissance et son activité intelligente, l'esprit atteint l'acte même des choses et leur actualité intelligible comme telle, à savoir leur être en son identité avec lui-même.

L'être est donc de l'acte, et pour cela de l'intelligible et du réel, ou bien il n'est pas. Dans l'acte coïncident la connaissance et l'être. Ramenée à la connaissance de l'acte, la connaissance est à plein un acte de connaissance. La connaissance de l'être est dès lors l'être de la connaissance et la connaissance est dans l'acte parce que l'acte est dans la connaissance. Aussi l'être est-il dans la connaissance et la connaissance en lui. Là sans doute est la racine profonde de l'accord de la raison pratique et de la raison théorique. Les nécessités de l'acte ne sont plus exclusivement pratiques; introduites au sein de la réflexion, elles y revêtent une valeur et une nécessité spéculatives. Réciproquement, les nécessités spéculatives ne seront plus seulement de l'ordre abstrait : plantées dans l'acte elles valent réellement. Elles s'insinueront dans la pratique pour la commander. Telle est la soudure de la connaissance et de la conduite.

Faut-il attribuer une signification au fait que pour établir le premier principe Suarez ne recourt pas à une semblable argumentation et ne paraît pas y attacher une grande importance[2]? Pourtant les historiens font sur lui cette observation : dans son système « aucune mention spéciale n'est faite de la divi-

1. P. Scheuer, S. J., *Notes de Métaphysique. Nouvelle Revue Théologique*, 1926, p. 451.

2. *Disp. Metaphys.*, Disp. 3, Sect. 3, surtout n° 11.

sion première de l'être en puissance et en acte, omission bien autrement grave que la thèse soutenue de la non-réalité de la distinction d'essence et d'existence, cette thèse n'étant que le corollaire et la conséquence de l'orientation générale de toute une philosophie »[1]. Quoi qu'il en soit, la notion qu'a de l'être saint Thomas, l'aiguille nettement vers une philosophie de l'acte. En est-il de même pour Suarez?

1. H. D. SIMONIN, O. P., *Bulletin Thomiste,* 1929, p. 527.

Ce n'est que lorsque ce travail avait été remis aux *Archives de Philosophie*, qu'il a été possible de prendre connaissance de J. MARITAIN, *Les Degrés du Savoir.* On exprime ici le regret de n'avoir pu l'utiliser.

CHAPITRE VI

L'IDÉE D'ÊTRE ET LA RÉFLEXION MÉTAPHYSIQUE

L'on a désormais le moyen de résoudre la question objet de ce travail : quelle notion d'être fournit à la spéculation philosophique une base effective de départ? Le critère que nous donne Hegel pour le discerner, demeure utilisable. Pour être véritablement un principe, une origine, ce qui est au commencement d'une déduction, aura un rapport à des développements ultérieurs, en suggérera l'idée. C'est dire qu'il les portera en soi à l'état de germe et pas encore parvenus à maturité. Tel est le commencement comme tel. La question revient alors à celle-ci : les diverses notions d'être rencontrées contiennent-elles en soi ce levain de fermentation? Amorcent-elles des problèmes, et, qui plus est, en préparent-elles les solutions? Donnent-elles non seulement le départ, mais assurent-elles aussi l'aboutissement? La réponse est toute dans l'attitude des systèmes sur les points suivants : la notion d'être implique-t-elle ou non ses différences? Fait-elle ou non abstraction de leur diversité multiple? Est-elle ou non purement et simplement une? Et corrélativement, comment est-elle déterminée dans ses inférieurs? Par l'addition d'idées distinctes ou par l'explicitation de son contenu? Or les positions de Suarez, de Scot et de saint Thomas sont nettes : résumons-les.

§ 1. — L'Idée d'Être et le Départ de la Réflexion.

Pour Scot l'idée d'être est du point de vue logique parfaitement une et distincte en elle-même, parfaitement isolable des autres idées et de ses inférieurs. Rien en elle qui la différencie dans l'ordre idéal et abstrait. Pour la préciser l'esprit doit découvrir dans ses divers concepts ou les diverses réalités les aspects variés auxquels convient la notion commune.

Chez Suarez l'idée d'être est vraiment et simplement une et distincte, mais cependant elle ne l'est pas parfaitement. A la fois elle fait vraiment et simplement quoiqu'imparfaitement abstraction de ses différences. Elle exprime en effet une convenance très générale des choses sous leur angle le plus universel; elle implique donc les divers êtres, non pas en tant que divers, c'est-à-dire en tant qu'ils sont ceci ou cela, mais en tant que semblables, c'est-à-dire en tant qu'ils sont êtres. Aussi n'en fait-elle pas abstraction en tant qu'ils sont êtres quoiqu'elle en fasse abstraction selon leurs caractères particuliers. C'est dire qu'elle représente la variété du réel de façon confuse et indéterminée. C'est pourquoi encore bien qu'elle soit vraiment une en elle-même, elle ne l'est qu'imparfaitement, prise dans son rapport à ses inférieurs[1]; grâce à cela elle est une sans être univoque. Dès lors le procédé pour la déterminer est clair : puisqu'elle représente les choses en tant qu'êtres, la préciser ou la déterminer par des idées particulières, ne sera pas lui ajouter de l'absolument nouveau, la faire « composer » avec d'autres idées, mais seulement la rendre plus expressive et plus significative de son contenu, la

1. La position de Suarez est ainsi très exactement exposée : « Conceptus entis a suis inferioribus *praescindit* quatenus nullum ex suis inferioribus includit *determinate*, i. e. prout est *tale ens*, nempe hoc sensu quod propriae singulorum inferiorum notae non includuntur *totaliter expressae* in communi ratione entis; sed *non perfecte praescindit* quatenus omnia sua inferiora includit *indeterminate*, i. e. prout sunt *entia*, nempe hoc sensu quod quidquid est realitatis in rationibus contrahentibus, et consequenter in omnibus inferioribus, includitur in communi ratione entis, seu est formaliter ens ». C. Bonnet, S. J., *Ontologia*, 1923, p. 37.

Ens non dicit conceptum unum omnino praecisum a differentiis, sed in eis inclusum et ideo non facit propriam compositionem metaphysicam. Suarez, *Disp. Metaphy.*, Disp. 32, Sect. 2, n° 10.

Recte probat (Scotus) ens significare substantiam et accidens medio eodem conceptu formali et objectivo, negamus tamen id satis esse ut sit univocum proprie, nisi sit etiam perfecte unum in habitudine et in differentia ad inferiora. *Ibid.*, n° 15.

Respondetur rationem entis esse transcendentem et intime inclusam in omnibus propriis ac determinatis rationibus entium et in ipsis modis determinantibus ipsum ens, ideoque licet ratio communis, ut abstracta, sit in se una, tamen rationes constituentes singula entia esse diversas, et per illas ut sic constitui unumquodque absolute in esse entis. Deinde (quod ad rem maxime spectat) ipsamet ratio communis ex se postulat talem determinationem cum ordine et habitudine ad unum, et ideo, licet secundum confusam rationem sit eadem, sicut est una, nihilominus non esse eadem, quia non est ex se omnino uniformis, quam uniformitatem et identitatem requirunt univoca in ratione sua, et ita debet definitio univocorum exponi. Disp. 28, Sect. 3, n° 21.

faire passer du confus au distinct. Et Suarez de reprendre à son compte ici les propres expressions de saint Thomas dans le *De Veritate*[1] :

Opinio, quae mihi probatur, est hanc contractionem seu determinationem conceptus objectivi entis ad inferiora non esse intelligendam per modum compositionis, sed solum per modum expressioris conceptionis alicujus entis contenti sub ente[2].

Pour les Thomistes enfin le concept d'être n'est pas purement et simplement un quoiqu'il ne soit pas dépourvu d'unité. Il ne fait pas abstraction de la diversité de ses inférieurs qu'il unifie. Ce qui est dire qu'il ne contient pas cette diversité comme distincte mais comme confuse; il est en lui-même confusément différencié. « En effet, dans la première définition de l'être « ce qui existe ou tout au moins peut exister » apparaît clairement une dualité, celle de l'être réel actuel et de l'être réel possible. Si maintenant on veut concevoir l'être réel actuel, on s'aperçoit que son *actualité est essentiellement variée,* selon qu'il existe par soi (Dieu) ou qu'il n'existe pas par soi (créature). L'actualité existe formellement dans les deux cas, mais plus du tout de la même manière. Si enfin on veut concevoir l'être qui n'existe pas par soi, mais par un autre, on s'aperçoit que cette nouvelle manière d'être *varie* elle aussi *essentiellement,* selon que l'être existe en soi (substance) ou dans un autre (accident). La notion d'être implique donc une variété qui lui est essentielle; il n'y a pas plusieurs manières d'être homme, mais il y a plusieurs manières essentiellement diverses d'exister »[3].

Encore est-il qu'il faut entendre cette confuse différenciation essentielle à l'idée d'être, car il y a là des formules qui se rencontrent chez Suarez comme chez les Thomistes. Les uns et les autres diront également que l'être représente confusément ses inférieurs et que le déterminer consiste uniquement à le rendre plus expressif de cette confuse variété. Ses déterminations ne sont donc ici et là qu'un passage du confus au distinct,

1. Q. 1, a. 1.
2. Disp. 2, Sect. 6, n° 7.
3. P. Fr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 536. Cf. aussi A GARDEIL, *Le Donné Révélé*, p. 12-13.

per modum expressioris conceptus. Cependant les mêmes termes rendent dans l'un et l'autre système un son différent et ne portent pas le même sens. Pour Suarez l'être représente confusément ses inférieurs, parce qu'il les exprime en tant que pareils, parce qu'il dégage d'eux un trait commun : il les représente en tant qu'êtres. Pour les Thomistes, il les représente en tant que semblables, si l'on veut, mais en ajoutant cette importante précision, en tant qu'ils sont diversement semblables, c'est-à-dire en tant qu'une même note, l'être, se retrouve en tous, mais selon la manière propre à chacun. Il ne les représente donc pas seulement en tant qu'êtres, mais aussi en tant que tels êtres. Ainsi la diversité confuse des choses est en lui déjà formellement, actuellement, ou mieux implicitement. Dès lors chaque théorie se caractérisera ainsi : la méthode de détermination de l'être est un passage du confus au distinct qui n'est pas chez Suarez ni chez les Scotistes[1], mais qui est chez saint Thomas un progrès de l'implicite à l'explicite[2]. Par conséquent le développement de l'idée d'être

1. Nec sufficit dicere inferiora (entis) objici et obversari menti implicite et confuse. Hoc enim... est absolute fateri ens in esse praeciso et objectivo ea non includere ; ea enim in tali esse includit quae per conceptum formalem representantur et exprimuntur, quare cum per talem cognitionem nullo modo attingantur inferiora immediate, dicendum est ea non includi in conceptu entis, nec explicite nec implicite. Quod si per hanc implicitam inclusionem intelligunt confusam cognitionem quam habemus de inferioribus in ipso conceptu gradus superioris, nam cognito animali statim confuse et implicite noscimus inferiora ejus hominem et brutum, sane fatemur in hoc sensu inferiora includi in conceptu superioris, immo dicimus nec aliter nec alio modo posse rite explicari implicitam continentiam inferiorum in conceptu superioris... Nos enim censemus aliam continentiam implicitam inferiorum in superiori conceptu non reperiri, quam continentiam implicitam in potentia, et quidem continentia illa implicita in actu confuso prorsus implicare videtur... MASTRIUS DE MEDULLA, *Op. cit.*, Disp. 2, q. 3, n[os] 49 et 57. T. 4, p. 39 et 41.

« Le concept de l'être transcendantal (est) soustrait à l'analyse, parce que rivé à un sens unique, toujours identique et invariable, dans toute sa sphère d'extension, il n'est pas, il ne peut pas être analogue » (S. BELMOND, *Pour l'Être Transcendantal. Études Fransciscaines*, 1932, p. 343 et aussi 339).

2. Analoga proportionnalitatis propriae possunt habere conceptum unum respectu omnium analogatorum inadaequatum et imperfectum, nec praescindentem ab inferioribus per aliquid quod in potentia illa includat et actu excludat, sed per aliquid quod actu non explicet, actu autem includat seu implicet... Analogum quod talem unitatem (univocam) non habet sed secundum quid, non debet solum in potentia includere diversitatem inferiorum, sic enim in actu simpliciter maneret unum, quod est esse univocum et solum in potentia multiplex seu diversum. Ut ergo non maneat simpliciter unum, actu debet includere diversitatem licet actu non explicet illam. JOANNES A S. THOMA, *Logica*, II Pars, q. XIII, a. 5. *Cursus Philosophicus Thomisticus*, 1. Vivès, p. 417 et 418.

se fait ici mais ne peut s'accomplir là par l'analyse de la notion première. « On procède par analyse lorsque le travail mental sépare et révèle explicitement les éléments que peut contenir en acte un concept complexe. Essentiellement simple, la notion d'être est réfractaire à toute analyse. Ses modes n'y sont point contenus d'ailleurs en acte, mais seulement en puissance »[1]. Ces lignes écrites de Scot, valent de Suarez. De la métaphysique thomiste au contraire on dira : « La métaphysique est :

Une quant à son objet, *unitate simplicitatis*. Elle ne fait que développer le contenu immanent de la notion d'être. Ce développement, il est vrai, se présente sous forme d'un ensemble ou d'une pluralité de vérités, mais ces vérités ne sont pas distinctes à la manière des vérités physiques et mathématiques. *Elles s'incluent mutuellement.....*

Totale et achevée. Nous disons que la métaphysique existe tout entière, *in actu exercito*, dans tout homme qui pense. Son contenu est inséparable de la nature et de l'exercice de la pensée. Le métaphysicien ne découvre rien, il ne fait qu'analyser et expliciter »[2]. « La réflexion philosophique ne fait que détailler, préciser, mettre en ordre tout ce qui était donné dans l'activité naturelle de l'esprit..... Il s'agit bien de prendre conscience de ce qui est donné plutôt que de construire »[3]. Il faut reconnaître la justesse de ces diverses appréciations.

Ces caractéristiques variées de la notion d'être chez Scot, Suarez et saint Thomas ont d'ailleurs une source commune. La notion comporte ou ne comporte pas la proportion de l'essence à l'existence selon que son analyse est formelle ou franchement réflexive. Dans un cas l'on a l'être indéterminé; dans l'autre, les diverses déterminations de l'existence par les essences. Or l'être indéterminé ne peut dire actuellement quoique implicitement des déterminations; on aura donc beau en pousser l'analyse, jamais de l'indéterminé ne sortira du déterminé qui n'y est pas implicitement contenu. A partir de la notion d'être thomiste par contre, cela sera possible, puisqu'elle est l'unité

Respondetur in conceptu entis non repraesentari plura actu explicito et exprimendo diversitatem, bene tamen confuso, et sub proportione habendi esse, quod est implicite illa plura concipere. *Ibid.*, q. XIV, a. 2, p. 434.

1. Fr. Raymond, *Études Franciscaines*, 1910, p. 428, *Op. cit.*

2. P. Scheuer, S. J., *Notes de Métaphysique. Nouvelle Revue Théologique*, 1926, p. 333.

3. J. Wébert, O. P., *Essai de Métaphysique Thomiste*, p. 84 et 97.

souple des diverses essences dans leur rapport à l'*esse*, lesquelles essences sont précisément les déterminations de l'être. Or elle est cela parce que saint Thomas l'élabore au point de contact de l'être et de la pensée dans l'acte objectif de connaissance, qui distingue et unit dans l'être le connaissant et le connu, étant l'affirmation du réel par l'esprit.

D'où ces conséquences capitales : la notion qui est chez saint Thomas au départ de la réflexion, se prêtant à l'analyse, une déduction rigoureuse est possible. Cette déduction, encore qu'elle soit logique, a par le fait valeur ontologique. L'ordre même de l'analyse des idées, à condition de rester cohérent avec son principe, qui n'est autre ici que le principe d'identité, reproduit l'ordre exact des choses. N'y a-t-il pas dans ce qu'a d'objectif la connaissance, la synthèse du réel et de l'idée? Assurément, puisque le premier principe de l'un, l'être, est le premier principe de l'autre, l'intelligence trouvant dans l'être ses propres lois à elle.

La notion thomiste d'être n'est pas réfractaire à l'analyse. Il y a plus : suggestive, elle la provoque. Ne porte-t-elle pas en elle de par la proportion des essences à l'existence dans l'affirmation objective, les oppositions de l'être et de l'esprit, d'où l'harmonie de l'un et de l'autre dans la vérité, la bonté; les antinomies du multiple et de l'un, de l'être et du devenir? Elle est l'unité dans l'*esse* des essences multiples. En vertu de sa dualité d'essence et d'*esse*, de substantif et de verbe aux modes temporels, elle traduit l'immobilité et la mobilité des choses. L'être, sans doute, n'est pas le devenir, mais il est dans le devenir et cela suffit. D'où en lui la contrariété du stable et de l'instable, de l'être et du non-être, si ce qui devient, par le fait qu'il devient, n'est pas. Il semble ainsi que l'être qui est, puisqu'il est être, en même temps n'est pas, puisqu'il devient. Et de par sa transcendance qui excède les limites qu'il inclut, ne porte-t-il pas encore en lui les oppositions du fini et de l'infini? S'il est l'orientation des essences vers l'existence, il est de plus la participation de celle-ci par celles-là : ce qui veut dire qu'il implique l'opposition du participant et du participé qui lui-même ne participe pas[1], de ce qui est second et de ce

1. Ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus; ipsum

qui est premier, de ce qui n'est pas et de ce qui est ce qu'il est par essence, c'est-à-dire de ce qui est et de ce qui n'est pas par soi. Qu'y a-t-il là dans l'idée d'être qui ne nous soit imposé par le réel? « On ne retrouve en elle que ce que l'expérience nous a forcé d'y mettre, cette réalité à la fois une et multiple, identique et diverse, stable et mouvante, éternelle et temporelle que nous ne perdons jamais de vue dans son unité à la fois et son infinie variété »[1]. Or par les contrariétés qu'elle récèle et qui paraissent faire douter de sa solidité, cette idée d'être pose des problèmes et amorce des développements. « Dès l'affirmation des données les plus primitives, la cohérence logique semble compromise : l'Un voisine avec le Multiple, l'être s'alourdit de non-être. La critique ontologique exige de toute nécessité un point de vue synthétique, d'où cette antinomie primitive soit objectivement surmontée »[2]. « Une fois reconnue l'appartenance de tout contenu de conscience à l'unité absolue de l'être, il faut donc encore réduire en système les modes multiples de cette appartenance, sans préjudice de la loi fondamentale d'identité ou de contradiction. En effet l'unité de l'être ne transparaît pour nous qu'à travers une diversité qui la morcelle : τὸ ἁπλῶς ὂν κατὰ πλείους λέγεται τρόπους (*Métaph.* K, 1064 b, 15). Sous peine de ruiner le premier principe, les acceptions diverses de l'être

autem nihil participat; unde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus. *Quaestiones Disputatae. De Anima*, q. 1, a. 6, ad 2.

Esse rei dicitur ens, non quia ejus sit aliquid aliud esse sed quia per hoc esse res esse dicitur..., ejus esse non dicitur ens per aliquod esse aliud ab ipso, *De Verit.*, q. XXI, a. 5, ad 8. Cf. Fr. N. del Prado, O. P., *De Veritate Fundamentali*, p. 8-11.

D'ailleurs pour saint Thomas l'idée de participation est liée à celle de imitation, témoin ces textes : « Quod totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid habens aliquid aliud adjunctum proprie participare dicitur », *in I Metaphys.*, Lect. 10, n° 154.

« Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter dicitur participare illud. » *In Librum Boetii de Hebdomadibus*, Lect. 2, Parme. T. 17, p. 342. « La participation est la contre-partie de la limitation, qui est sa rançon. » Auguste Valensin. *A Travers la Métaphysique*, p. 150. Cf. A. Bremond, S. J., *La Synthèse Thomiste de l'Acte et de l'Idée. Gregorianum*, 1931, p. 268-269 et M. D. Roland-Gosselin, O. P., *Essai d'une Étude Critique de la Connaissance*. Première Partie, p. 66-67.

1. T. R. P. Gillet, O. P., *La méthode philosophique de saint Thomas et l'expérience. Angelicum*, 1930, p. 167-168.

2. J. Maréchal, *Le Point de Départ*, Cahier 5, p. 14.

doivent s'harmoniser entre elles dans la plus parfaite cohérence logique »[1]. La pensée est donc mise en branle ; le départ est donné à la réflexion pour l'élaboration d'idées nouvelles.

Pourrait-on dire de la notion d'être suarézienne qu'elle est ainsi grosse de problèmes ? L'hésitation est permise. Exténuée à l'extrême, elle est vide d'antinomies, d'oppositions. Elle ne met rien en mouvement et sa pauvreté n'amorce pas de question : et cela, simplement parce qu'elle est indéterminée, donc immobile et sans diversité. Mais si elle n'engage pas une suite, cela ne veut pas dire pourtant qu'elle ne soit pas susceptible de développements ; la conclusion serait excessive. Ces développements, elle ne les refuse pas, ne les rend pas impossibles. Et cela encore pour cette même raison qu'étant indéterminée, elle est déterminable. Seulement ces déterminations ne sortent pas d'elle comme un organisme se constitue à partir de l'embryon, elle ne porte aucun germe vivant. Devant elle O. Hamelin aurait sans doute la même impression que devant l'être vide des Eléates ; à son sens elle n'offrirait pas plus de prise à la méthode synthétique et constructrice d'opposition. Nul embrayage possible de l'un dans l'autre. L'idée d'être est ici sans grande valeur nutritive et risque d'être stérilisée. Les principes de croissance ne sont pas en elle mais dans la réalité, puisque dans le réel elle est variée, multiple et mobile quand elle est dans l'idée une, immobile et sans diversité. C'est pourquoi sa détermination ne se fera pas tant du point de vue de l'idée que du point de vue des choses. D'où quelques conséquences. L'idée abstraite et le réel sont opposés et c'est entre eux que pourront renaître des antinomies difficiles à résoudre. Chacun sera de son côté ; comment donc s'effectuera leur rencontre ? Le développement réel n'aura pas dans l'abstrait les exigences d'un développement parallèle. Et si cette dissociation rend impossible toute déduction logique, le seul moyen d'avancer ne sera-t-il pas le recours à l'expérience ? Et voilà le péril de l'empirisme en métaphysique : écueil que le Thomisme évite péremptoirement sans cesser d'être réel puisque l'explicitation de l'idée est identiquement chez lui explicitation du réel, comme l'explicitation du réel est forcément explicitation

1. *Ibid.*, Cahier 1, 1927, p. 58.

de l'idée. Ainsi est sauvegardée l'originalité propre de la déduction métaphysique et maintenue son objectivité, sans la contaminer d'empirisme. Tout sera rigoureusement lié, mais rien ne sera plus objectif que cette liaison réciproque des idées dans l'être; rien ne sera plus rationnel et moins systématique. On l'a heureusement remarqué. « Cette idée d'être qui constitue le fond et comme l'âme de la philosophie de saint Thomas l'empêche d'être une philosophie systématique ou du moins y réduit l'esprit de système à sa plus simple expression.... En l'élaborant nous ne perdons jamais de vue la réalité d'où nous l'abstrayons. Elle a cette double propriété d'être l'idée la plus abstraite et en ce sens la plus inaccessible, mais en même temps la plus concrète et accessible au sens commun »[1].

§ 2. — L'Idée d'Être et l'Aboutissement de la Réflexion.

Ce qui précède se saisira mieux encore si l'on se rend compte dans quel rapport mutuel les idées antinomiques de l'un et du multiple, du stable et du mouvant surgissent dans l'être aussi immédiates que lui. Puisqu'elles sont aussi premières que lui, elles lui paraissent les unes et les autres également liées. N'en faut-il pas conclure que l'être est foncièrement antinomique et irrationnel? Dès lors n'étant lui-même que par ce conflit de soi contre soi, il offre sans doute un terrain favorable à la dialectique de la pensée; mais par ailleurs si ce conflit est endémique en lui, l'apaiser ne sera plus possible. Et s'il se retrouve dans l'esprit comme dans l'être, voilà la pensée condamnée à une marche sans fin. Pas plus que l'être, elle ne peut espérer le repos et la paix. Il n'y a donc pas d'organisation définitive des idées et des choses et la notion d'être ne fournit un départ à la réflexion qu'en lui interdisant toute arrivée et tout aboutissement. N'est-ce pas finalement le désastre?

Si l'objection portait, la notion thomiste d'être ne s'écarterait de l'être vide indéterminé que pour retomber dans l'être devenir et ne serait que le déguisement de l'être d'Héraclite ou de

1. T. R. P. Gillet, *loc. cit.*, p. 156.

Hegel. De quelle manière les contraires, l'un et le multiple par exemple, se présentent-ils donc dans l'être? Quelle est leur attache avec lui?

On sait comment se forme l'idée d'unité. Si l'acte de l'affirmation de l'être ne peut en être en même temps la négation, il suit que ce qui est, ne peut en même temps n'être pas. Ainsi l'être et le non-être font deux et l'être ne faisant qu'un avec soi reste en lui-même indivis. Mais comme l'affirmation ne s'effectue jamais qu'à propos de certains êtres, elle est toujours aussi l'affirmation d'un ou de plusieurs êtres particuliers. Chacun d'eux est posé en lui-même mais il n'est posé en lui-même indivis, que distingué des autres, divisé de ce qui n'est pas lui. L'affirmation de ceci est donc affirmation de cela et de cet autre etc..., c'est-à-dire l'affirmation d'une multitude. L'unité de l'être n'est l'indivision d'avec soi qu'en étant la division d'avec les autres et cette idée ne peut se former dans l'esprit, y apparaître immédiatement rattachée à l'être, sans amener avec soi celle de multitude[1]. Elles s'opposent non pas comme des contradictoires, puisque l'une et l'autre sont réelles, mais comme des contraires[2].

Et voici justement la difficulté. L'un et le multiple s'opposent comme indivisé et divisé, ou comme indivisible et divisible. Or l'indivisible et l'indivisé, qui sont la négation d'une division ou d'une possibilité de division, supposent d'abord cette idée qu'ils nient; d'où il suit que l'idée d'unité suppose celle de multiple, lui est postérieure. Ainsi le multiple est premier dans l'être. Mais le multiple à son tour, qu'est-ce sinon une multitude ou une foule d'unités? Il suppose maintenant l'un, lui est postérieur. L'unité est première dans l'être. Tour-à-tour par conséquent le multiple et l'un sont premiers, se définissent l'un par l'autre. Nous tournons en cercle[3].

La conséquence n'est pas inévitable, si nous distinguons dans notre connaissance les idées acquises, de notre manière de les acquérir, l'ordre logique des notions en soi de l'ordre

1. Cf. *de Verit.*, q. I, a. 1; *de Pot.*, q. IX, a. 7, ad 15; *In 4 Metaph.*, Lect. 3, n° 566; *In 10 Metaphys.*, Lect. 4, n° 1998.
2. Cf. *In 10 Metaphys.*, Lect. 4, n°s 1986-1988.
3. Cf. *In 10 Metaphys.*, Lect. 4, n°s 1983-1985, 1989-1995; I P., q. XI, a. 2, quarta objectio.

psychologique selon lequel nous progressons. Selon l'échelonnement logique des concepts, l'unité reste première, mais nous ne l'atteignons qu'avec le secours du sensible multiple qui nous est directement abordable. Ce n'est qu'à partir des composés que nous connaissons le simple dans lequel nous nions toute composition. De même ce n'est qu'au moyen du multiple que nous connaissons l'un, lorsque nous nions en lui toute division ou toute divisibilité[1].

Cette observation ranime plus qu'elle ne l'apaise, la discussion. Ne montre-t-elle pas clairement que l'ordre d'acquisition de nos idées est à l'inverse de l'ordre réel des choses? Comment alors pourrons-nous reconnaître en lui la hiérarchie vraie des valeurs? L'ordre logique de l'objet connu et l'ordre psychologique de notre connaissance étant à l'opposé, il leur est impossible de se recouvrir et de coïncider; c'est l'irréductible opposition du réel et de l'idée, du concret et de l'abstrait. D'ailleurs il reste que même quant aux idées acquises, l'unité suppose le multiple et le divisé, puisqu'elle nie la division et qu'elle est l'indivision.

Il faut donc distinguer plus profondément dans l'idée d'unité plusieurs aspects : en chaque être elle est l'indivision d'avec soi et la division d'avec les autres. Évidemment quant au second élément, elle implique l'idée de multitude. Pour qu'on soit distinct des autres, force est bien que les autres soient, qu'une multiplicité soit. En va-t-il de même quant à l'autre aspect, quant à l'indivision d'avec soi? Nullement. Celui-ci se définit par lui-même sans qu'y intervienne l'idée de multiple. Pour dire l'absence de division d'avec soi l'unité n'est pas précisément la négation d'un multiple : le multiple n'entre donc pas dans la définition de l'un. Au contraire l'un rentre dans la définition du multiple. En tant que le multiple dit plusieurs êtres séparés, il est sans doute premier; mais en tant qu'il dit que ces êtres séparés sont distincts, il suppose que chacun reste en soi une unité et l'idée d'unité est nécessaire à celle de multiple. Donc l'un se passe à la rigueur du multiple quand le multiple ne se passe pas de l'un; jusque dans notre connaissance, quel que soit la suite de ses progrès l'un garde

1. *In 10 Metaphys.*, Lect. 4, nos 1990-1991.

la priorité. Il se peut que nous ne le connaissions que dans le multiple et à partir de lui ; cela n'empêche pas qu'il s'en affranchit. Il faut simplement dire que nous connaissons dépendamment du multiple l'unité comme telle qui n'en dépend pas[1]. Ainsi dans notre connaissance, les deux courants opposés, qui se traversent et s'enchevêtrent, reproduisent sans se gêner ni se confondre, et l'ordre de nos démarches intellectuelles, et l'ordre des choses en soi. Quels que soient les procédés qu'il emploie, l'esprit humain n'en est pas dupe, puisque par eux il n'altère pas le réel ; même en notre connaissance, le mode du connaissant n'affecte pas la manière d'être du connu.

La conclusion ferme est bien : l'un est plus rigoureusement lié à l'être que le multiple ; de soi, l'être est un. Non qu'il exclue le multiple, mais parce qu'au moins quand il l'admet, il le ramène à l'unité et surtout parce qu'il n'en a que faire pour être. Pour être, le multiple réclame d'être unifié. Pour être, l'un n'a besoin que de lui-même et se passe du multiple. Le multiple n'est possible, pensable, réalisable que par l'un, tandis que l'un est possible, pensable, réalisable par soi. Aussi l'un ne se ramène pas au multiple qui ne se suffit pas, mais le multiple se ramène à l'un, qui lui ne se ramène à rien d'autre, étant valable par soi. D'où cette conséquence d'importance : il peut y avoir des antinomies dans l'être, mais l'être n'est pas, ne peut pas être foncièrement antinomique ou irrationnel

1. Sciendum est autem quod quamvis unum importet privationem implicitam, non tamen est dicendum quod importet privationem multitudinis : quia cum privatio sit posterior naturaliter eo cujus est privatio, sequeretur quod unum esset posterius naturaliter multitudine. Item quod multitudo poneretur in definitione unius. Nam privatio definiri non potest nisi per suum oppositum. *In 4 Metaphys.*, Lect. 3, n° 566.

Dicendum igitur quod nihil prohibet aliquid esse prius et posterius eodem secundum rationem, secundum diversa in eo considerata. In multitudine autem considerari potest et quod multitudo est et ipsa divisio. Ratione igitur divisionis prior est quam unum secundum rationem. Nam unum est quod non dividitur. Secundum autem quod est multitudo, posterius est uno secundum rationem, cum multitudo dicatur aggregatio unitatum. *In 10 Metaphys.*, Lect. 4, n° 1996.

Oportet quod divisio sit prius unitate non simpliciter sed secundum rationem nostrae apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita. Unde definimus punctum, cujus pars non est, vel principium lineae. Sed multitudo etiam secundum rationem consequenter se habet ad unum ; quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. I P., q. XI, a. 2, ad 4.

et les contrariétés qui s'y rencontrent, ne sont pas insurmontables. Donc il ne donne le départ à la pensée qu'en lui ménageant des aboutissements définitifs et sans la condamner au déplacement perpétuel. Ce départ et cette arrivée sont assurés de par l'opposition que toute connaissance comporte entre les êtres et l'être comme tel, puisque c'est à propos des êtres particuliers que l'on s'élève à l'être transcendantal. Or ces êtres particuliers étant particuliers quand l'être transcendantal est transcendantal, tous manifestent sans qu'aucun les réalise, les traits de l'être comme tel. Les êtres de l'expérience, par exemple, manifestent l'unité comme telle indépendante du multiple, mais jamais leur unité imparfaite ne réalise cette pure indépendance. De là la nécessité de réduire à l'unité leur multiplicité pour la comprendre et voir comment elle se rattache à l'être. « Le besoin d'unifier... naît de la disproportion qui existe entre l'objet propre de la raison, l'être universel, et les objets, issus du travail des sens, que les jugements d'existence ont mis en présence de la raison. Ces réels d'expérience existent et cependant ils ne sont pas l'être. Quel lien caché les attache à l'être » [1] ? Telle est la question qui se pose.

Voici la réponse qu'on lui fait. « En appliquant notre regard intellectuel à la considération de son objet connaturel, l'être contingent, nous constatons aussitôt l'impuissance de cet être à rendre raison de la forme universelle de l'être qu'il détient pourtant. Pour faire cesser ce scandale et pour lever la contradiction, nous sommes obligés de reconnaître comme condition de l'existence du contingent, l'être non contingent, l'être par soi subsistant »[2]. Par quelles étapes l'esprit s'achemine-t-il à cette conclusion, saint Thomas l'a nettement marqué dans un article des *Questions Disputées*[3]. Il se demande s'il n'y a pour la création qu'un seul principe et rencontre la thèse dualiste dont il expose les raisons. Pourquoi d'aucuns ont-ils admis deux principes des choses ? Parce qu'ils ont remarqué chez elles de la contrariété. Or les contraires requérant deux

1. A. Gardeil, *Ce qu'il y a de vrai dans le Néo-Scotisme. Rev. Thomiste*, 1901, p. 426.
2. A. Gardeil, *Faculté du Divin ou Faculté de l'Être? Rev. Néo-Scol. de Phil.*, 1911, p. 93.
3. *De Pot.*, q. III, a. 6.

principes opposés, il faut dans le réel deux principes fondamentaux contraires. Mais plusieurs défauts vicient cette argumentation. On ne considère ici les contraires que dans leur opposition, leur diversité, et l'on oublie entre eux ce qui est principe d'unité. Ne sait-on pas pourtant que les contraires sont les « extrêmes d'un même genre »? Le raisonnable et l'irrationnel sont les différences spécifiques contraires du genre animal. Il est bien sûr que si l'on néglige cela, on ne peut chercher de cause qu'à leur diversité et qu'on ne peut la trouver que dans des principes divers, dans deux premiers contraires irréductibles. Et pourquoi ne voit-on en eux que la diversité? Parce qu'on les met exactement sur le même plan, de même niveau; on les juge « ex aequo » dans l'être et par là on les pose irréductibles. Mais cela encore fausse leur notion, puisque l'un n'est qu'une certaine privation de l'autre, qu'il dégrade, puisque l'un est perfection et l'autre, limitation de cette perfection. En conséquence l'un aura la priorité sur l'autre et le second sera réductible au premier. Une vue plus précise de la nature des contraires et de leurs relations donne d'éviter toutes ces conclusions. Puisqu'il y a synthèse, liaison, adaptation des contraires, il y a entre eux de l'unité; ils sont au moins les premières divisions de l'être. Cette unité qui doit être expliquée plus que leur diversité, ne s'expliquera pas par deux principes contraires également premiers, irréductibles, mais par un seul qui sera en eux principe d'être. Ce principe sera de l'acte et de l'un si le multiple qui est second, ne se comprend que par et dans l'un, lequel étant premier se comprend de lui-même. Seul le parfait est véritable et de lui dérive l'imparfait. « On arrive à Dieu par des voies en apparence très différentes; mais en creusant, on verrait que l'exigence rationnelle dont on fait état dans une quelconque « preuve » se ramène à celle-ci : dans l'ultérieur se révèle l'antérieur, dans le divers l'homogène, dans le multiple l'un »[1], dans ce qui est par participa-

1. A. D. Sertillanges, O. P., *Saint Thomas d'Aquin* (Les Grands Cœurs), p. 136.

De là chez saint Thomas ces grands principes qui marquent fréquemment la cadence de l'argumentation : « Necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem », I P., q. XLIV, a. 1 et I C. G., XVIII. « Diversa inquantum hujusmodi non faciunt unum », 2 C. G. XLI et *de Pot.*, q. VII, a. 1. Il est

tion ce qui est par essence, et dans le moins non seulement le plus, mais même le maximum absolu.

Ainsi grâce à la liaison des opposés, comme à la priorité de l'un sur l'autre, les contrariétés du réel et des idées se surmontent et se ramènent à un seul principe duquel toute antinomie a disparu. Or ce départ, ces étapes et cet aboutissement du raisonnement nous sont assurés par l'idée d'être et ses caractères primitifs. Par la vertu de l'opposition entre les êtres particuliers et la forme universelle d'être que tous manifestent mais sont incapables de justifier, le mouvement est donné à l'esprit. Ce contraste lui-même n'est bien aperçu dans l'être que si l'idée d'être est la proportion des essences à l'*esse*.

C'est pourquoi, si la priorité ontologique de l'un sur le multiple, c'est-à-dire de ce qui est par soi sur ce qui est par participation, est une loi du réel sans laquelle l'être comme tel perd toute identité avec soi-même, il faudra bien, pour la sauvegarder, poser par delà l'un contaminé de multiple, l'Être en qui rien n'altère la pure unité de l'être comme tel. L'unité dans l'être est une absolue nécessité, quand le multiple n'y est qu'une contingence et une possibilité. Pour être en effet, l'être exige rigoureusement l'un mais non pas le multiple. Nécessairement et de soi l'être est un, mais n'est pas de soi et nécessairement multiple. S'il n'y a plus d'unité, il n'y a plus d'être. Que par hypothèse le multiple ne soit pas donné, l'être comme tel n'est pas ruiné pour autant. L'être comme tel à la fois réclame absolument l'un et s'accommode seulement du multiple, qu'il ne rejette pas mais admet, sans l'exiger davantage, vu qu'il peut s'en passer pour être. Or qui peut être sans être nécessairement, n'est dans le réel qu'une possibilité contingente : c'est le cas du multiple, qui exige, interprété selon les principes premiers, le nécessaire et l'un. Et c'est ainsi que la notion d'être enveloppe en soi le multiple et l'unité pure, le nécessaire et le contingent. Aux thomistes elle apparaît comme un concept mental subjectivement imparfait, non par manque de détermination objective, mais par défaut de précision subjective, ses déterminations se présentant dès l'abord

donc exact de remarquer : « Le thomisme nous est apparu comme une philosophie toujours orientée vers l'affirmation de l'unité. » (A. Forest, *La Structure Métaphysique du Concret selon saint Thomas d'Aquin*, p. 277).

confusément de par les contrastes qu'il manifeste et la priorité d'un contraire sur l'autre. Tout l'effort de l'esprit est donc d'expliciter ces déterminations objectives mais confuses du concept. « Il n'y a qu'un moyen pour lui de devenir précis : c'est de céder à la distension intérieure qui le travaille, c'est de se briser en plusieurs concepts parfaits... Supposer que ce concept s'actualise en se précisant, c'est le faire éclater et se dédoubler en deux concepts parfaits, l'un de l'être par soi subsistant, l'autre de l'être contingent »[1]. L'Être se résout ainsi en ses inférieurs et les organise par le fait. En eux se retrouvent les caractères opposés qu'il réunissait en lui : ici les êtres multiples dont l'unité demeure imparfaite et contingente ; là l'Unité pure, absolue, sans mélange de multiple ni contamination de contingence. Là se justifie enfin cette unité typique de l'être comme tel que l'expérience nous révélait sans en montrer nulle part la réalisation idéale. Non seulement ces êtres divers, les multiples ou l'absolument un, sont affirmés et discernés ; ils sont encore ordonnés les uns par rapport aux autres en ce que le multiple est référé à l'un, le contingent au nécessaire. Malgré sa dualité d'essence et d'*esse*, mais grâce à la priorité d'un des termes sur l'autre, la notion d'être ne représente pas que les seuls composés d'essence et d'*esse*, mais aussi l'Être pur, l'Être simple où toute dualité est réduite, d'où toute composition est chassée et en qui nulle antinomie ne se découvre. Elle vaut du simple et du composé. Le concept d'être reproduit donc dans un raccourci synthétique et la diversité des choses et leurs relations. Il n'ordonne pas l'ensemble du réel à une idée supérieure ou antérieure, mais dans le réel il organise les êtres particuliers relativement à un premier, qui n'est plus de l'être, mais l'Être par identité. Les contrariétés que cachait le concept, sont devenues sa richesse et le salut de l'esprit. « L'antinomie de l'Un et du Multiple se trouve nettement et complètement résolue. Loin de sacrifier l'unité, comme Héraclite ; ou la multiplicité, comme Parménide ; loin de creuser un fossé, comme Platon, entre le sensible et l'intelligible ; loin même de laisser, comme Aristote, la transcendance de l'unité absolue enveloppée encore

1. A. Gardeil, *op. cit.*, *Rev. Néo-Scol.*, 1911, p. 95 ; *La Structure Analogique de l'Intellect. Revue Thomiste,* 1927, p. 5-8.

d'incertitude, saint Thomas équilibre d'une main sûre, ces éléments divers, dont il découvre, en tout acte de connaissance objective, le centre humain de perspective et d'ailleurs la synthèse vivante »[1].

Y a-t-il dans la conception suarézienne de l'être une force ascensionnelle pareille? Des remarques de Suarez rendent hésitant sur ce point. Lorsqu'il établit sa théorie de l'analogie d'attribution, il affirme que si nous connaissons comme êtres d'abord les créatures, de soi le terme être ne signifie pas d'abord celles-ci. Cette idée ainsi que celles qui s'y rattachent, n'inclut pas logiquement dans sa signification les imperfections et les limites du créé[2]; elle peut donc s'en dégager. Une remontée à partir de l'expérience n'est pas impossible, car l'idée d'être n'exclut pas la possibilité de réalisations plus parfaites qui s'échelonneront à partir d'un premier[3]. Mais exige-t-elle celles-ci? Et comment serons-nous amenés à les reconnaître dans l'être? Sera-ce en concevant à la lumière de l'être comme tel les créatures imparfaites? Il ne semble pas, si l'être comme tel, l'être abstrait, fait abstraction de ses différences, donc de toute hiérarchie, de tout degré. Il ne porte donc pas en soi de principe positif d'échelonnement. Ainsi conçue la créature n'apparaît plus que comme ce qui n'est pas rien, et non comme de l'imparfait qui exige du plus parfait[4].

1. J. Maréchal, *Le Point de Départ*, Cahier 1, 1927, p. 93.

2. Ostensum est... rationem entis in creaturis inventam posse esse initium inveniendi similem rationem altiori modo in creatore existentem. Disp. 28; Sect. 3, n° 15.

Si mentem seu intentionem eorum spectemus qui haec nomina ad significandum imposuerunt, prius haec nomina significarunt has perfectiones in creaturis, tamen quia ipsa nomina ex vi suae absolutae impositionis non includunt in sua significatione imperfectiones creatas, ideo ex vi ipsarum rerum significatarum prius et principalius significant easdem perfectiones in Deo existentes. *Ibid.*, n° 12.

3. Ipsum ens quantumvis abstracte et confuse conceptum, ex vi sua postulat hunc ordinem ut primo ac per se et quasi complete competat Deo et per illud descendat ad reliqua quibus non insit nisi cum habitudine et dependentia a Deo. Ergo in hoc deficit a ratione univoci; nam univocum ex se ita est indifferens ut aequaliter et sine ullo ordine vel habitudine unius ad alterum ad inferiora descendat. *Ibid.*, n° 17.

4. Dicitur ens de creatura per habitudinem seu attributionem ad Deum. Quod non est ita intelligendum ut existimetur creatura concepta sub abstractissima et confusissima ratione entis ut sic, dicere habitudinem ad Deum; id enim est plane impossibile..., cum sub eo conceptu non concipiatur creatura, ut ens finitum et limitatum est, sed omnino abstrahatur et solum confuse concipiatur sub ratione existentis extra nihil. *Ibid.*, n° 16.

Du point de vue logique la notion d'être n'est plus un levier puissant pour soulever le monde; il faudra donc aller quêter ailleurs que dans l'idée l'élan et les promesses positives d'organisation qu'elle ne donne pas. Un exemple fera saisir.

On ne saurait pour le moment poursuivre tout au long cette déduction métaphysique, en retracer toutes les étapes; on s'y est essayé ailleurs du point de vue restreint de l'ontologie thomiste[1], et rien ne s'opposerait à ce qu'on l'étende aux autres domaines, Cosmologie, Psychologie, Morale et Théodicée. On veut simplement ici pour un cas particulier en montrer le germe et le présage. Pour progresser davantage il faudrait aborder en détail l'Analogie, l'Acte et la Puissance, la Théorie des Premiers Principes et des Prédicaments, comparer sur ces points quant à la force constructrice de leurs systèmes Scot, Suarez et saint Thomas. Peut-être nous sera-t-il loisible de le faire dans un autre travail. Qu'il soit permis seulement, grâce aux contrariétés du limité et de l'illimité, de dégager dans l'être d'après les diverses théories, la coexistence du fini et de l'infini. Cette confrontation à ce propos précisera leurs positions réciproques[2].

Saint Thomas déduit l'infinité divine du fait que Dieu est l'Être pur, l'*Esse* qu'aucune essence ne limite et ne reçoit :

> Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens,... manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus[3].

Dans cette argumentation Suarez en prend et en laisse. La fonder sur l'illimitation de l'*esse* comme tel qui serait limité par l'essence comme par une puissance distincte, est la rendre inefficace[4]. Pour que l'être soit limité, il suffit qu'il soit reçu

1. *La Méthode d'Opposition en Ontologie Thomiste. Revue Néo-Scolastique de Philosophie,* 1931, p. 149 sq.

2. Ce qui va être dit serait grandement corroboré par la notion d'Acte élaborée à partir du mouvement. Pour ne pas sortir des cadres de cette étude, on omet ici ce point de vue.

3. I P., q. VII, a. 1.

4. Ego vero existimo rationem non esse efficacem si in hoc fundetur, quod essentia non potest esse finita, nisi sit potentia vere ac proprie receptiva ipsius esse et e converso esse non posse esse finitum nisi sit vere receptum in essentia tamquam in potentia proprie passiva ac receptiva... Ut ergo esse sit finitum satis est ut sit receptum ab alio in tanta ac tanta perfectionis mensura. SUAREZ, Disp. 30, Sect. 2, n° 19.

d'autrui, nul besoin qu'il le soit dans une puissance. Pourtant il reste légitime de prendre le point de départ de saint Thomas et de conclure : Dieu est l'être par essence, donc infini. L'infinité, loin d'entraîner de l'imperfection comporte une perfection absolue. De plus cet être que Dieu est par essence, n'admet aucun défaut. En lui qui pourrait atténuer la perfection de l'être ? Il inclut par conséquent celle-ci tout entière, c'est-à-dire toute la perfection possible. Et voilà le nerf véritable du raisonnement. Source unique, nécessaire et première de tout, Dieu est le plus parfait de tous les êtres, ce qui signifie de tous les êtres possibles. Il les doit distancer de telle façon qu'aucun ne puisse jamais le rejoindre ou devancer[1]; dès lors sa perfection sera infinie[2]. Dieu est infini. Nous savons à priori par la notion même d'être que celui qui est l'être par essence, n'a en lui aucune cause ou raison de limitation ; ainsi l'infinité de perfection ne lui est pas incompatible. Elle est de plus exigée, sinon en vertu de l'idée d'être par essence, du moins en tant que cet être par essence est source unique et souverainement parfaite de toute perfection possible.

Avec beaucoup plus de détails et de travaux d'approche qu'il est inutile de retracer ici[3], Scot développe déjà une démonstion semblable. Dans l'ordre causal, comme dans celui des fins et des perfections, Dieu est unique et premier. Il est

1. Disp. 30, Sect. 1, n°s 4-7 inclus.

2. Cum Deus a nullo participet esse seu rationem entis sed ex se et ex intrinseca natura ac necessitate sit id quod est, non potest in se habere diminutam et solum quasi ex parte rationem et perfectionem entis : est ergo aliquo modo includens totum ens, totamque entis perfectionem... Hoc totum includitur in perfectione primi entis, ratione cujus dicitur omnem possibilem perfectionem in se continere... Ergo ex illo principio aeque infertur infinitas sicut et summa perfectio. Imo hinc fit etiam consequens ut omnes rationes quibus supra probavimus perfectionem primi entis, aeque probent infinitatem ejus, quia et modus perfectionis a nobis expositus convertitur cum infinitate recte declarata et infinitas quatenus sub illa negatione perfectionem indicat, pertinet ad perfectionem simpliciter atque adeo ad summam entis perfectionem. *Ibid.*, Sect. 2, n°s 20-21.

Ipsa ratio entis ut sic postulat, ut secundum totam latitudinem perfectionis possibilem aut vere excogitabilem, habeat in aliquo ente necessitatem essendi vel formaliter vel eminenter. Non potest autem habere hanc necessitatem quasi divisam et partitam in plura entia necessaria... Ergo necesse est ut illam habeat quasi congregatam totam in uno ente per se necessario; et hoc ipsum est illud ens esse infinitum. Hoc igitur modo ex eo quod Deus est ens per essentiam, recte colligitur esse infinitum in perfectione. *Ibid.*, Sect. 2, n° 23.

3. J. Maréchal, *Le Point de Départ*. Cahier 1, p. 147-155.

intelligence et volonté. En lui l'intellection et la volition d'objets distincts de lui est identique à son essence. D'un seul acte son intelligence connaît distinctement et nécessairement tout objet intelligible, quel qu'il soit, avant même qu'il existe. Comment ces préliminaires assurent-ils en Dieu l'infinité de perfection? Ainsi. Les effets possibles de la puissance créatrice sont infinis. Celle-ci a pouvoir sur tous à la fois, *quantum est ex se, potest simul in illa*[1]; donc elle est d'intensité infinie. Dieu connaît actuellement et d'un bloc l'infinité des intelligibles; donc son intelligence est infinie. Notre volonté « semble » inclinée à aimer souverainement le bien infini; elle ne « semble » pas se reposer parfaitement ailleurs; elle désire toujours quelque chose au délà de tout bien fini; par conséquent les idées d'infinité intensive et de bien ne sont pas incompatibles, mais s'appellent. Enfin « la perfection la plus éminente exclut la possibilité d'une perfection supérieure. Mais aucune perfection finie n'exclut la possibilité d'une perfection supérieure. Donc la perfection la plus éminente est infinie »[2]. Le procédé consiste à « jauger indirectement, par estimation du créé, ou plus exactement du « créable », la perfection ontologique de la Cause première »[3]. On ne déduit pas l'infinité intensive de la notion d'être subsistant par son essence sur laquelle on raisonne; on l'induit plutôt en raisonnant sur l'être subsistant par essence, non pas pris en lui-même mais comme source unique et première de toute perfection existante et possible. La marche est différente de celle de saint Thomas à qui ses commentateurs font un fidèle écho. Chez ceux-ci, l'être, l'*esse*, peut être ou non reçu. L'est-il, il est fini; s'il ne l'est pas, il est infini tout court. Inversement, l'on conclura de sa limitation qu'il est reçu, ou de son illimitation qu'il ne l'est pas mais subsiste par lui-même[4].

On ne prétend nullement refuser à l'une ou à l'autre méthode

1. *Op. Ox.*, I Dist. 2, q. 2, n° 26. Wadding, T. 5, p. 273.
2. J. Maréchal, *ibid.*, p. 151. Cf. E. Longpré, *La Philosophie du B. Duns Scot.*, p. 101-102.
3. J. Maréchal, *ibid.*, p. 149. Du même auteur, cf. *Abstraction et Intuition. Rev. Néo-Scol.*, 1929, p. 136-139.
4. Esse inhaerens et esse finitum convertuntur : similiter esse separatum et esse infinitum. Ferrariensis, in I C. G., c. XLIII, n° III, 3.

Infinitum, sicut et *immateriale*, est praedicatum negativum, fundamentaliter tamen positivum. Et sicut positivum clausum in ly *immateriale* optime pro-

de démonstration toute valeur probante. On en voudrait seulement démonter les ressorts latents par la confrontation des métaphysiques qu'elles engagent, pour faire voir que leur jeu est commandé par des conceptions diverses de l'être comme tel. Aussi les réflexions présentes sont-elles une conclusion naturelle de ces pages par le débat où elles convient les chefs des grandes écoles scolastiques à se mesurer.

L'être est de soi illimité. Avoir de la transcendance, n'est-ce pas un de ses caractères? Donc, là où il est pur, pure est aussi sa transcendance qui ne comporte pas de limites mais les exclut. Il est alors absolument infini. Tel est le langage de saint Thomas et des siens.

Pour Scot et pour Suarez, cela ne paraît pas entièrement intelligible. Si l'être est de soi illimité, comment peut-il jamais être limité? Ce qui est de soi illimité, admet si peu de limites, qu'il les exclut, semble-t-il. Sans doute ainsi l'infini est possible et même nécessaire; mais il est seul possible et le fini ne l'est plus. Ce qui est dommage car le Panthéisme est imminent. C'est donc illégitimement qu'on tire de telles prémisse l'infinité positive de l'Être pur. Autre chose est dire que l'être pur n'est reçu en rien qui le limite; autre chose est dire que par ce fait il dépasse la limite de toute perfection possible : ceci ne suit pas de cela. Comment l'être signifie-t-il quelque chose de

batur ex naturali negatione materiae, tam actu quam in potentia; ita positivum clausum in significatione infiniti simpliciter, optime demonstratur convenire Deo ex negatione terminorum essentialium, ut in littera fit. Unde concedo quod *esse* prius natura est in seipso tantae perfectionis, puta finitae vel infinitae, quam sit receptibile aut irreceptibile in hoc vel illo : cum hoc tamen dico quod haec duo mutuo se consequuntur; ita quod si esse est omnino irreceptibile, est infinitum simpliciter, et e converso; et similiter, si est finitum, est receptibile et e converso. Et propterea potest argui a destructione antecedentis ad destructionem consequentis absque sophismate. CAJÉTAN, in I P., q. VII, a. 1, n° XII.

Ici intervient ce que le P. DE MUNNYNCK nomme « l'abstraction intégrative ». Il la distingue de l'abstraction « indéterminative » et de l'abstraction « déterminative » et la rattache à celle-ci. « Nous avons constaté, écrit-il, que la détermination d'une « quiddité » dans l'Être coïncide avec sa limitation, pourvu qu'on ne s'accroche pas à une idée de l'être, pratique peut-être, mais certainement vide et trompeuse. Or, pour abstraire, nous pouvons nous attacher, non aux déterminations, comme dans l'abstraction indéterminative, mais aux limites, comme limites. En les écartant graduellement, en les « niant », nous aboutissons à la plénitude de l'Être. Nous avons appelé cette opération l'abstraction *intégrative* ». *L'Idée de l'Être. Rev. Néo-Scol.*, 1929, p. 417. Cf. aussi du même auteur : *Notes sur l'Abstraction. Divus Thomas* (Freiburg), 1929, pp. 405-413.

transcendant? En faisant simplement abstraction de toute limite. Par ce moyen seul, il convient au fini comme à l'infini. Qui fait abstraction de la limite, ne l'affirme pas et ne la nie pas. Donc il admet ce qui l'exclut, l'infini, comme ce qui l'inclut, le fini. Ainsi en est-il de l'idée abstraite de l'être comme tel, qui de soi ne dit ni du limité, ni de l'illimité, n'est ni finie, ni infinie positivement. Que de soi elle dise l'un des deux, l'autre n'est plus possible ; ce qu'il faut éviter à tout prix. Qu'en suit-il? Qu'on peut par la simple analyse de la notion d'être comme tel déduire que l'Être pur subsistant est positivement infini? Inutile d'essayer. Puisque la notion fait abstraction de la limite et de l'infini, comment retrouver en elle par l'analyse, le rapport à la limite ou à l'infinité positive et intensive? Puisqu'elle fait abstraction de ses inférieurs, ou de ses différences, comment par l'analyse les en faire sortir? Procédons donc autrement. Ne raisonnons pas sur l'idée d'être, ni sur l'abstrait. L'intensité de la perfection, qui n'y est pas inscrite, ne s'en conclurait pas. Nous raisonnerons sur le réel et le concret. A partir des êtres finis, remontons à leur source et nous obtiendrons non plus la seule infinité négative, mais l'infinité positive véritable. Nous retrouverons à partir de l'être réel qui étant de soi fini, inclut la limite, la nécessité de l'être qui l'exclura, étant de soi infini. Nous nous mouvrons ainsi toujours sur le même plan réel, sans passer indûment de l'abstrait au concret, ni déduire prématurément des caractères de l'être comme tel abstrait ceux de l'Être comme tel concret. Il faut le répéter : l'infinité toute négative de l'être abstrait est une indétermination à lever, une déficience à combler, non une richesse dépassant toute limite et qu'on pourrait sublimer.

Toute cette argumentation subtile est-elle péremptoire? Elle n'a de force dans le système qui la formule, que pour la perdre en face du système auquel on l'oppose. Qui oblige à concevoir ainsi l'abstrait qu'on doive le séparer du concret, qu'il faille que le réel et l'idée se tournant le dos s'en aillent chacun de leur côté? Loin de s'écarter du réel, abstraire l'idée d'être n'est-ce pas au contraire retrouver en lui ce qu'il y a de plus profond, de plus intime, de meilleur et de plus réel? Au lieu de n'atteindre que de la pauvreté, ne ressaisit-on pas la plus substantielle richesse, la richesse de l'acte, si l'être est

de l'acte, dans les choses et dans l'esprit? Cela modifie du tout au tout les perspectives : raisonner sur la notion abstraite d'être ne sera plus raisonner sur de l'irréel amorphe, mais sur ce qu'il y a dans les choses de plus immatériel et de plus solide. Ce sera donc partir de l'expérience pour remonter au delà et ainsi l'abstraction se mouvra dans le réel et ne lui faussera pas compagnie. Peut-on dire alors que l'être comme tel n'est ni fini, ni infini? Pas plus qu'on ne peut prétendre qu'il fait abstraction de ses différences et des êtres. S'il les contient confusément quoiqu'implicitement, il faut bien qu'il représente à sa façon ou porte en soi le fini et l'infini; manifeste les caractères de l'un et de l'autre selon leur exacte hiérarchie : grâce à quoi il se dissociera en deux concepts distincts, celui du fini et celui de l'infini. Cette mystérieuse coexistence ne suit-elle pas en lui de la proportion qu'il pose des essences à l'*esse* dans les choses et dans l'esprit? Que dire par conséquent de cet être comme tel, de sa transcendance, de son infinité positive, de ses rapports à la limite? Qu'il exclut ces limites? Assurément non, s'il comporte les essences multiples qui le restreignent. Qu'il en fait abstraction? Non encore et pour la même raison. Qu'il inclut les limites? Oui.

Oui! dites-vous. Mais cet aveu vous ferme le chemin et arrête votre marche. S'il inclut la limite, l'être comme tel est purement et simplement fini; il est fini de soi; plus de transcendance en lui. Que devient maintenant la possibilité de l'infini?

Elle reste sauve. Comment en effet l'être comme tel inclut-il les limites? En étant limité par lui-même? Non, puisqu'il dépasse toujours les limites des essences. Remarquons le soigneusement. Sa manière de s'en dégager n'est pas précisément d'en faire abstraction, mais de les déborder. Il suffit ainsi de lire en lui pour discerner son rapport à la limite et y découvrir la liaison du fini et de l'infini avec l'être. De la sorte va se déterminer l'expression qui tantôt choquait : l'être est de soi illimité. Elle ne signifie pas qu'il exclut de soi les limites et c'est heureux car l'existence du fini serait compromise et le Panthéisme inévitable. Elle exprime seulement que de soi l'être n'exige pas les limites, puisqu'il les excède.

Celles-ci ne lui étant pas nécessaires, il peut exister sans elles et la limitation dans l'être reste une possibilité. Mais quand l'être sera pur, il sera tout entier lui-même d'un seul tenant. Cet élement positif d'acte qu'il enveloppe de soi, se sublimera une fois affranchi des limites, pour livrer l'infinité positive intensive, le maximum absolu. L'infinité intensive de l'être est par le fait liée à sa nécessité. Qui donc rend mieux la hiérarchie des choses et situe mieux dans le réel, à partir de l'expérience et à la lumière des premiers principes, le fini possible et contingent et l'infini nécessaire?

La défensive ne suffit plus au Thomisme; il passe à l'offensive. Que doit-on et veut-on prouver? La possibilité positive du fini et de l'infini intensif qui respecte avec la nécessité de celui-ci la contingence de celui-là. Or que fera dans ce but la notion d'être scotiste ou suarézienne? Montrera-t-on à partir de ce concept que l'infinité intensive est positivement possible? Cela semble malaisé, si lui-même ne paraît pas intensif. En tout cas une démonstration ainsi menée ne saurait être décisive. Ceci du moins sera clair et c'est capital : cette infinité intensive ne répugne pas à la notion d'être, puisque celle-ci faisant abstraction des limites, n'en manifeste pas l'exigence absolue. Donc l'infinité intensive du premier être est négativement possible, puisqu'elle n'est pas impossible et ceci est essentiel à l'argumentation de Scot et de Suarez. L'un et l'autre, ainsi que Lychet le commentateur du premier, le font très exactement remarquer[1] : c'est le supposé grâce auquel

1. Ex parte eminentiae arguo sic : Eminentissimo incompossibile est aliquid esse perfectius... : finito autem non est incompossibile aliquid esse perfectius, quare, etc... Minor probatur, quia infinitas non repugnat enti; omni finito majus est infinitum, quare, etc...

Aliter arguitur et est idem : Cui non repugnat infinitas intensive illud non est summe perfectum, nisi sit infinitum; quia si est finitum potest excedi vel excelli, si infinitas sibi non repugnat : enti autem non repugnat infinitas : ergo perfectissimum ens est infinitum... Sic propositum suadetur, sicut quodlibet ponendum est possibile, cujus non apparet impossibilitas, ita et compossibile cujus non apparet incompossibilitas : hic autem nulla apparet incompossibilitas, quia de ratione entis non est finitas, nec apparet ex ratione entis quod sit passio convertibilis cum ente... Scot, *Op. Ox.*, I Dist. 2, q. 2, n° 31, p. 282.

Dès le début de l'argumentation Lychet en note la condition : « Et praemitto unum, videlicet posito quod infinitas intensiva non repugnet esse in entibus quia hoc demonstrative sciri non potest. » *Ibid.*, p. 275.

De même Suarez : « A priori solum potest probari (infinitas) per non repugnantiam, vel negationem omnis causae vel rationis ob quam necessitas

rien ne leur interdit de pousser au maximum absolu la perfection divine. Le Thomisme le leur accorde volontiers. Mais ce que n'interdit pas la notion d'être comme tel, elle ne l'exige pas non plus. Ce qui n'est pas impossible n'est pas pour cela une réalité; surtout n'est pas une nécessité. Où donc trouver alors le droit de pousser plus loin? Où découvrir ce levier que sera l'exigence d'un maximum absolu? Si ce n'est pas dans la notion abstraite d'être, ce sera dans sa réalité concrète. Scot regarde l'esprit penser et vouloir les choses par son intelligence et sa volonté et remarque dans ces actes l'intensité qui leur est intérieure[1]. Lui et Suarez retrouveront encore dans les perfections du réel cette intensité qui se concentre. Mais là saint Thomas les attend. Pour que leur raisonnement porte, force leur sera de regagner dans le réel ce dont ils se sont sevrés dans l'idée : la juste notion de la transcendance imparfaite qui ne fait pas abstraction des limites mais les surpasse. Alors que l'idée d'être n'était pas intensive, la réalité de l'être le sera; grâce à quoi la pensée recouvrera sa puissance motrice. On se restitue ce dont l'on s'était dépouillé. Ce qu'on avait perdu dans l'abstraction, sera reconquis par un retour au donné, sans que l'on s'en rende toujours franchement compte. « Au fond, dirait saint Thomas à ses interlocuteurs et cela clôturerait les débats, ce que vous me reprochez ici, vous justifie. Entre vous et moi la différence dans le raisonnement est une perfection plus ou moins grande de la réussite. Vos arguments tiennent; le mien aussi. Peut-être est-il mieux lesté pour aller décidément au but, si ma façon de comprendre l'être comme tel lui garantit avec un meilleur départ et une plus sûre arrivée un trajet plus direct. Sa valeur est

essendi ut sic potius limitetur ad hoc genus perfectionis quam ad aliud et ad hunc gradum quam ad meliorem. Et re vera est haec sufficiens demonstratio. » *Disp.* 30, Sect. 2, n° 23.

1. Le P. E. Longpré, écrit à propos de Scot : « C'est en partant de l'intuition des actes d'intelligence et de volonté que nous nous formons une idée analogique de l'Être Infini » (*Psychologie Scotiste et Psychologie Moderne. Études Franciscaines*, 1932, p. 152).

Pour rencontrer l'esprit, le thomiste creusera simplement, l'idée d'être et ne la quittera pas. Chez lui la métaphysique de l'être « se fonde sur une connaissance qui fonde tous les concepts, sur l'expérience d'un esprit qui est une âme » (Jean Rimaud, *Thomisme et Méthode*, p. 209). « L'être cache imparfaitement l'esprit » (P. Rousselot, *Amour spirituel et Synthèse Aperceptive. Revue de Philosophie*, 1910, t. 16, p. 240).

celle des vôtres; il l'a tout de même mieux aperçue, puisqu'il analyse la notion d'intensité imparfaite c'est-à-dire restreinte mais dépassant les limites qu'elle admet. Or cette notion demeure le ressort efficace et latent de vos raisonnements, qui légitimement le font jouer. L'ont-ils bien remarqué? Qu'ils en prennent conscience et n'opposent plus le réel et l'idée. Alors il en ira d'eux comme du mien : l'analyse de l'idée deviendra une analyse du réel et réciproquement, car les exigences sont pareilles ici et là. La notion d'être chez vous ne fait pas obstacle aux exigences de la réalité, mais l'initiative lui manque pour les appuyer. Chez moi elle les fait siennes et c'est normal ».

§ 3. — L'Idée thomiste d'Être et la Dialectique moderne.

La position de saint Thomas à propos de l'être se situe d'elle-même parmi celles qu'a rencontrées cette étude. L'idée thomiste d'être n'est pas l'être vide, indéterminé des Éléates, ni celui de Scot ou de Suarez, ni davantage l'être mouvementé d'Héraclite. Pour signifier l'être en mouvement, elle n'est pas l'être mouvement. Pas plus qu'il n'est Héraclite, saint Thomas n'est Hegel. La raison comme aussi la conséquence en est que ses déductions à partir de l'être se poursuivent dans la réalité. Pour apprécier la méthode hégélienne, Nicolaï Hartmann s'est efforcé récemment de discerner les points où elle gardait et perdait le contact avec le réel. Elle le maintient selon lui dans « la *Phénoménologie,* la *Philosophie du Droit* et l'ensemble des cours relatifs à la Philosophie de l'Esprit ». Elle le perd quand « dans la *Logique,* Hegel la développe pour en faire le fondement métaphysique de toute réflexion concrète ». Le premier exemple qu'on en apporte est le point de départ même : la dialectique de « l'Être et du Néant » qui faiblit à deux endroits. Du jeu des concepts on conclut à un jeu pareil des choses. « De toute évidence, un moment purement conceptuel est ici transposé dans l'ordre ontologique... Et où se trouve donc ici le point de départ, la « base » de toute cette dialectique conceptuelle? Mais en quel lieu du monde l'Être et le Néant pur sont-ils donc donnés? Où donc se

présentent-ils comme des phénomènes? Nulle part ailleurs que dans la seule pensée, dans l'abstrait. Et même le concept supposé du devenir ne correspond en aucune façon au devenir de l'expérience »[1].

Ces objections, efficaces contre Hegel, ne le sont pas contre saint Thomas. La faiblesse de l'un est de n'avoir pas accordé comme y a réussi le mérite de l'autre, le mouvement et la stabilité des concepts au mouvement et à la stabilité des choses, l'idée du devenir à sa réalité expérimentale.

Pour le même motif, saint Thomas s'écarte de l'Idéalisme absolu d'un Lachelier ou de la Société Française de Philosophie. Pour lui l'être comme tel dit de l'acte, puisqu'il est l'objet formel de l'esprit, la forme objective de sa connaissance. Il n'est pas le seul acte de l'esprit dont l'absolue spontanéité affirme et s'affirme, puisque cette spontanéité n'agit que sous l'action de l'objet, donc en dépendance de lui. Il y aura là tout aussi bien l'acte de l'objet que l'acte du sujet, si l'affirmation de l'esprit reste l'affirmation de la chose, Avec un tel point de départ la pensée rejoint aisément le concret. Progressant dès ses débuts dans le domaine de l'existant[2], c'est-à-dire de ce qui est, la Métaphysique thomiste attentive à ne pas exténuer l'idée d'être, ressaisira dans le réel les détails de l'ensemble et l'ensemble des détails, pour reconstruire l'unité de chaque chose dans l'unité du tout. Elle connaîtra le succès là où l'Idéalisme rencontre l'échec, lui qui pour avoir dissocié la pensée abstraite de la pensée concrète, n'a pu les ressouder et sans renoncer à ses principes passer de l'essence à l'existence[3]. Aussi est-il exact de soutenir que « la nature profonde de la méthode synthétique pourrait mener à une philosophie tout autre qu'idéaliste »[4]. Il

1. N. Hartmann, *Hegel et le Problème de la Dialectique du Réel. Revue de Métaphysique et de Morale*, 1931, p. 307, 311, 312. Cf. P. Martinetti, *Il Methodo Dialettico. Rivista di Filosofia*, 1931, p. 294.

2. Cf. J. Maritain, *Philosophie et Science Expérimentale.* Cahiers de Philosophie de la Nature. Mélanges (1re série), 1929, p. 183-185.

3. « Le passage de l'abstrait au concret me paraît bien constituer la difficulté primordiale d'un système qui définit l'être par le connaître ». Séailles, *La Philosophie de Lachelier*, p. 58. Cf. A. Forest, *La Réalité concrète et la Dialectique*, p. 115, et E. Chartier, *Essai sur les Éléments principaux de la Représentation par O. Hamelin. Rev. de Métaph. et de Mor.*, 1907, p. 798.

4. A. Forest, *L'Idéalisme Moderne et le Sens du Concret. Cahiers de la Nouvelle Journée*, 1927, p. 70.

lui suffirait du point de départ thomiste. Sûr de sa route exactement balisée, saint Thomas manœuvre dans les passes les plus difficiles sans toucher d'écueil. Lui reprocher « qu'entre les essences et l'existence il creuse un abîme », est injustifié[1].

Au sujet d'Aristote, O. Hamelin note qu'il « n'a pas cherché avec pleine conscience un procédé synthétique. Tout au contraire ». Pour lui cependant, « le monde n'est pas seulement la juxtaposition des catégories : il est encore et surtout une hiérarchie d'essences de plus en plus formelles. Partout la matière aspire à la forme est faite pour la forme... Ainsi la philosophie d'Aristote dominée par l'idée de cause finale est dans le fond toute synthètique : mais elle ne se connaît pas comme telle et l'étude de la synthèse y fait absolument défaut »[2].

On peut à propos de saint Thomas reprendre ces paroles avec l'intention de louange qu'y a mise leur auteur. Sans doute, il n'a pas expressément étudié la « méthode synthétique », c'est-à-dire le procédé constructif selon lequel s'élabore logiquement dans l'esprit à partir des données premières l'organisation réelle de l'univers. Cette organisation, il l'a pourtant conçue. L'on n'a pas d'autre espoir ici, et il se trouve de ses disciples pour le croire[3], que sans prendre conscience d'une méthode très moderne, il en a solidement posé les fondements logiques et réels. Implicitement il en a livré les principes directeurs dans sa manière de camper l'idée d'être, cette « semence de connaissances »[4].

Que prétend en effet la méthode synthétique, chez O. Hamelin par exemple, sinon rattacher les unes aux autres les déterminations de l'être? « Elle suppose donc une base, c'est-à-dire la connaissance d'une première détermination qui introduira toutes les autres. Or le caractère propre d'une philosophie

1. O. Hamelin, *Essai sur les Éléments principaux de la Représentation*, p. 433.

2. *Ibid.*, p. 24-25. Cf. A. Forest, *La Réalité concrète et la Dialectique*, p. 124 sq.

3. J. Wébert, O. P., *Le Rôle de l'Opposition en Métaphysique. Revue des Sciences philosophiques et Théologiques*, 1925, p. 303 sq.; *Essai de Métaphysique Thomiste*, p. 69-70.

4. Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa ut dignitates, sive incomplexa sicut ratio entis, et unius et hujusmodi quae statim intellectus apprehendit. *De Verit.*, q. XI, a. 1, et q. XVI, a. 1.

synthétique est de chercher cette base dans la plus générale et partant la plus pauvre de ces déterminations »[1]. Et justement cette ambition déconcerte. « Dans la constitution de l'être, il faut que la partie la plus abstraite et qui possède pour ainsi dire le moins de dignité ontologique, appelle et exige toutes les autres »[2]. Comment cela se fera-t-il? D'où viendra au point de départ l'insuffisance qui obligera l'esprit à en dépasser les lacunes pour achever l'ébauche imparfaite? De la relativité, dit-on, propre à toute notion. Se suscitant les unes les autres, les notions ne se peuvent penser isolément et ne se laissent représenter que dans leurs relations mutuelles: ainsi constituent-elles un système. La pensée qui ne peut s'en tenir à un exercice abstrait où elle envisage séparément chaque chose, est forcément réelle si elle considère les êtres dans leurs rapports. Cette méthode est-elle viable? Elle doit à la fois stimuler et discipliner la spontanéité de la réflexion, puisqu'il faut à la pensée synthétique une initiative telle que l'arbitraire lui soit interdit. N'est-ce pas là une gageure? L'initiative est affirmée possible parce que je puis passer d'une idée à une autre du fait qu'une notion implique son contraire et que la thèse suppose une antithèse. Mais si les contraires se doivent considérer ensemble, j'ai dès l'origine une notion complexe qu'il ne me reste plus qu'à analyser. L'analyse alors remplace la synthèse. Que si je veux, pour maintenir celle-ci, partir d'une notion simple, j'aurai une idée qui ne sera telle que parce que je la pourrai penser sans son opposé. Elle et lui, n'étant plus nécessairement liés, le progres synthétique ne s'impose pas et rien ne force à surmonter les indigences de la notion première. D'une façon comme d'une autre, la méthode n'est pas praticable.

Reviendra-t-on à des procédés plus anciens d'analyse? « La métaphysique de tous les temps (c'est peut-être son enseignement le plus constant et le plus profond) a conçu l'être sous les espèces d'une totalité »[3]. Partant de cette idée éminente, la connaissance détaille toutes les autres idées et sa marche

1. A. Darbon, *La Méthode Synthétique dans l'« Essai » d'O. Hamelin. Rev. de Métaph. et de Mor.*, 1929, p. 87.
2. *Ibid.*, p. 88. Cf. L. Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience,* p. 387.
3. Darbon, *Ibid.,* p. 89.

est analytique, « l'idée originelle étant à la fois la plus simple et la plus riche de toutes : la plus simple, pour qu'il n'y ait pas lieu de la composer d'idées plus simples et plus primitives; la plus riche pour que toutes les autres puissent en procéder »[1], par l'introduction de limites par exemple. Mais on objecte à cette doctrine d'allure spinoziste, qu'elle ne fournit en réalité qu'un point de départ vide et indéterminé, et « n'offre plus rien à quoi l'intelligence puisse s'attacher pour produire l'idée d'un monde qui y trouverait sa source »[2]. Et l'analyse ne peut plus s'exercer.

Nous n'avançons donc pas : tout à l'heure, la synthèse n'était pas utilisable, maintenant c'est l'analyse qui ne l'est plus. Comment en sortir et quelle méthode employer? A supposer même que le point de départ fut celui d'une totalité riche et non pauvre par indétermination, l'analyse à laquelle on le soumettrait, suffirait-elle? Devant l'univers l'attitude du philosophe est celle de l'enfant devant un jouet mécanique. L'enfant ne se contente pas de son bon fonctionnement. Pour se le justifier, en voir le comment et la raison, il le démonte : c'est l'analyse qui éparpille les pièces, disjoint les articulations et supprime les conditions d'une marche régulière. Ainsi étalée, la machine ne va plus et le traitement auquel on l'a soumise, loin d'en donner la pleine intelligence, l'a démolie. L'analyse n'en a ressaisi les organes qu'en ôtant l'idée qui les animait en les reliant. Elle a perdu la vue synthétique du tout sans montrer comment il résulte des éléments. Elle ne peut donc satisfaire l'esprit ; à moins que dans la dissection des membres, elle ne maintienne constamment sous son regard l'idée d'ensemble et ne les reconstruise au fur et à mesure qu'elle les décompose, les restituant ainsi à l'unité dont elle les dégage. L'enfant retrouverait alors le mouvement même de son jouet. « Pour qu'un objet fût vraiment maîtrisé par la raison, il faudrait qu'il fût son œuvre. Car l'esprit ne domine que ce qu'il fait »[3]. A cette condition, sa vérification est rigoureuse et son contrôle, effectif.

Mais aussi, la synthèse ne semble plus qu'un mot. Si l'idée

1. *Ibid.*, p. 90.
2. *Ibid.*, p. 91.
3. *Ibid.*, p. 95.

du tout m'est donnée, comment l'élaborer? Puisqu'elle est constituée, je ne puis refaire à mon compte son objet. S'offrant comme du construit, celui-ci n'est pas à construire, et je ne vois pas comment l'agencement des détails découle de l'idée d'ensemble. La vue des détails qui faisait perdre à l'instant celle du tout, est maintenant si éclipsée ou estompée par elle que leur dépendance à son endroit m'échappe. Il faudrait une perspective cavalière si simple et si synthétique que permettant de situer chacun des éléments à son rang en fonction de l'ensemble, elle les prenne dans un engrenage, et ajuste si bien tous les rouages entre eux qu'elle les fit s'engendrer les uns les autres pour la reconstitution de l'organisme. Celui-ci ne se présenterait plus comme du tout fait mais dans sa loi intérieure de formation. Le discernement des détails ne serait plus négligé puisque la mutuelle dépendance du tout par rapport aux éléments et des éléments par rapport au tout serait respectée. L'analyse et la synthèse se complèteraient et se corrigeraient à chaque pas.

C'est précisément toute la difficulté. Quel commencement fixer pour qu'un progrès véritable puisse s'accomplir, la reconstruction idéale du monde se réussir et l'élaboration logique de son ordre s'effectuer en sorte qu'il ne paraisse plus un simple fait observé, mais un droit dont les titres seront authentiqués? Ce dont on a besoin ici, ce n'est pas d'une notion vide, ni d'un résidu abstrait de concepts, mais d'une idée simple, ayant dans le réel son origine et en exprimant la richesse, donc portant en elle les germes de l'organisation de l'ensemble; organisation encore une fois que l'esprit ne constatera pas seulement comme un donné brut qu'on analyse et classe, mais qu'il recomposera et pour autant validera. « Partir du Simple et partir du Tout, voilà sans doute les deux exigences dans la conciliation desquelles s'est épuisée la spéculation. Du simple, pour satisfaire à la forme de notre intelligence, qui ne comprend qu'à la condition d'analyser et trouve dans des notions plus élémentaires les réquisits des notions plus composées. Du Tout, pour satisfaire aux aspirations de la raison, qui ne comprend qu'à la condition de prendre ensemble ou d'embrasser et qui ne se résigne pas à ne trouver dans les choses que l'unité précaire d'un agré-

gat »[1]. N'est-ce pas une visée chimérique? Partez-vous du Tout, comment concevoir une acquisition quelconque d'idées? N'a-t-on pas tout dès l'abord? Et si vous partez du Simple, quelle sera la force de propulsion lançant à la découverte? Partir du simple et du tout à la fois, de telle façon que le progrès soit possible, et même nécessaire : ce sont là, semble-t-il, des prétentions incompatibles. Pourtant, « percevoir distinctement et percevoir d'une seule vue, voilà la grande ambition de l'esprit. Est-il possible de la satisfaire »[2]? Le sentiment de ce que réclame une pareille méthode a pu faire croire qu'elle « apparaît plutôt comme le nom logique du problème que comme le faible instrument de sa solution »[3].

On reconnaît à cette question actuelle un air de famille avec celle que l'on rencontrait chez les Scolastiques au seuil de ce travail. Saint Thomas a noté au passage, lui aussi, les difficultés de l'analyse et de la synthèse[4]. Dans sa notion d'être, simple proportion des essences à l'existence, il apporte au problème sa réponse et concilie les inconciliables. L'idée d'être, voilà pour lui l'idée simple qui est l'idée du tout, puisqu'en vertu de sa transcendance elle est le point de vue synthétique et fondamental sur l'existence de l'univers réel. Elle a donc ainsi de quoi introduire une suite en obligeant l'esprit à dépasser ses lacunes. Elle le stimule et le discipline en même temps car elle lui donne implicitement les détails de l'ensemble et l'ensemble des détails. Partir du simple et partir du tout n'est plus une tentative hasardeuse et vouée à l'échec[5], car l'esprit a ce qu'il faut pour mener de front l'analyse et la synthèse du réel. L'idée d'être assure un départ

1. *Ibid.*, p. 98.
2. *Ibid.*, p. 99.
3. *Ibid.*, p. 100.
4. Hoc ostendit difficultatem quae est in consideratione veritatis quia non possumus habere circa veritatem totum et partem... Est autem duplex via procedendi ad cognitionem veritatis. Una quidem per modum resolutionis, secundum quam procedimus a compositis ad simplicia et a toto ad partem... Et in hac via perficitur cognitio veritatis quando pervenitur ad singulas partes distincte cognoscendas. Alia est via compositionis, per quam procedimus a simplicibus ad composita, qua perficitur cognitio veritatis cum pervenitur ad totum. Sic igitur hoc ipsum, quod homo non potest in rebus perfecte totum et partem cognoscere, ostendit difficultatem considerandae veritatis secundum utramque viam. *In 2 Metaphys.*, Lect. 1, n° 278.
5. Cf. à ce sujet les remarques suggestives de A. Forest dans *La Structure Métaphysique du Concret,* p. 326-330.

effectif au mouvement de la pensée en même temps qu'elle en certifie l'aboutissement. Par les oppositions qu'elle enveloppe et la priorité qu'elle accorde à l'un des contraires sur l'autre, elle est dans la réflexion mise en éveil, le signal d'une marche qui refera la course des êtres et d'étapes en étapes conduira jusqu'à l'Être souverainement réel « terme du système des choses » et point culminant des ascensions de l'esprit. Grâce à la manière dont le branle est ici donné, celui-ci montera de l'inférieur au supérieur et sans dériver le second du premier, maintiendra la dépendance de l'un par rapport à l'autre. Loin de se préoccuper d'une genèse tout idéale de l'être, il est lancé sur le chemin du retour à Dieu[1]. Ainsi va-t-il à son destin. A la gloire de saint Thomas il suffit d'avoir jeté les graines, ensemencé l'intelligence où elles tombent et lèvent, en sorte que sa pensée, médiévale de forme, reste dans ses méthodes et dans son fond notre contemporaine[2].

André Marc, S. J.

Jersey.

1. A. Forest, *L'Idéalisme et le Sens du Concret, loc. cit.*, p. 68-69.

2. Vu son étroitesse, on a reproché au procédé hamelinien : thèse, antithèse, synthèse, de mal s'appliquer aux nuances si variées de la réalité (A. Darbon, *loc. cit.*, p. 84). Plus qu'il ne se moule sur elle, il la fait bon gré mal gré rentrer dans ses cadres. M. Parodi remarque au sujet du rythme ternaire, qu'il se peut bien « qu'on ne puisse plus y voir la loi unique et suprême de l'activité intellectuelle et de l'être » (D. Parodi, *Du Positivisme à l'Idéalisme. Philosophies d'hier et d'aujourd'hui*, p. 203). Il est donc à propos d'observer ici que le ressort d'une dialectique thomiste aura plus de souplesse et de facilité d'adaptation aux exigences du donné. S'il a pour nom la méthode d'opposition, il déborde de beaucoup l'opposition de contrariété. Avec bien d'autres, saint Thomas reconnaît en plus de celle-ci l'opposition de contradiction, de privation et de relation. De leur entrelacement sera ourdie dans son système la trame du raisonnement.

TABLE DES MATIÈRES

CE CAHIER I DU VOLUME X DES « ARCHIVES DE PHILOSOPHIE » A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 15 MAI MCMXXXIII PAR FIRMIN-DIDOT AU MESNIL, POUR GABRIEL BEAUCHESNE ET SES FILS ÉDITEURS A PARIS